नवभारत

संपादकीय

मूलगामी विकेंद्रीकरण
— अम्लान दत्त (अनु. : वसंत पळशीकर)

महाभारतातील कर्णचरित्र
— रा. द. गोडबोले

राजनीतिज्ञ कृष्ण
— अशोक चौसाळकर

नैतिक राजकारणाचा काळ व त्याचा महिमा
— वसंत पळशीकर

प्राचीन ग्रीक तत्त्वज्ञान (५)
— मे. पुं. रेगे

उमाजी नाईक : दरोडेखोर ते स्वातंत्र्यवीर
— वसंत पळशीकर

अक्षरवेध
— (आधुनिक भाषाविज्ञान : सिद्धान्त आणि उपयोजन; वेध विश्वाचा; सांजगंध; कमळकाचा.)

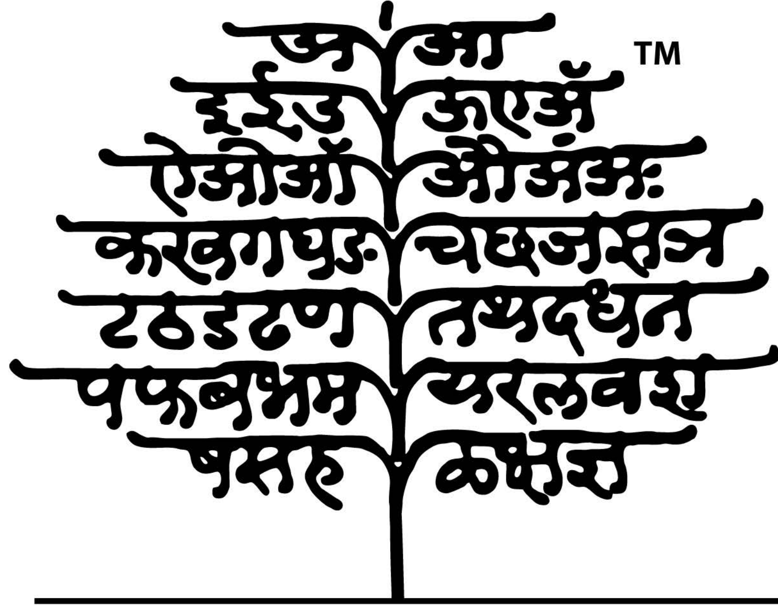
वाद्-संवाद्

वर्ष ४९ । अंक ३ । डिसेंबर, १९९५
(अग्रहायण–पौष, शके १९१७)

अनुक्रमणिका







मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत.**

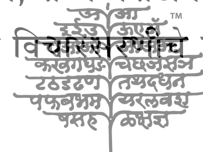
या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

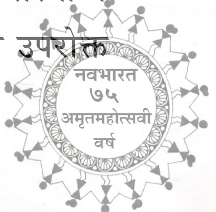
१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

अनुक्रमणिका









अनुक्रमणिका

प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई संचालित मासिक

नवभारत

वर्ष ४९ । अंक ३ । डिसेंबर, १९९५
अग्रहायण–पौष; शके १९१७
किंमत १२ रुपये. वार्षिक वर्गणी १२० रुपये.
त्रैवार्षिक वर्गणी रु. ३००/–
(त्रैवार्षिक वर्गणी सवलत ३१–३–९६ पर्यंतच)

नवभारतची भूमिका*

मानवाच्या व मानवसंस्कृतीच्या विकासास व उन्नतीस पोषक होईल अशा प्रकारे महाराष्ट्रीय जीवनाचा व संस्कृतीचा विकास करणे, हे या मासिकाचे ध्येय व उद्दिष्ट आहे.

ध्येयप्रवण व्यक्तींनी स्वोन्नतीच्या हेतुपूर्तीसाठी जे आपले सांस्कृतिक मूल्यमापन ठरविलेले असेल, उच्च वातावरणातील जो अभिजात अनुभव स्वतःच्या साधनेने संगृहीत केलेला असेल, त्याचे दिग्दर्शन हेच संस्कृतिपोषक वाङ्मय होऊ शकते, असा संचालक व संपादक-मंडळ यांचा विश्वास आहे.

या मासिकात येणाऱ्या लेखांत कोणत्याही विशिष्ट मताचा, वादाचा, पक्षाचा किंवा पंथाचा प्रचार करण्याचा हेतू नाही.

संचालक व संपादक-मंडळातील सर्व व्यक्ती यांचेही सर्व विषयांत मतैक्य आहे, असे नाही. मानवी जीवनविषयक व सांस्कृतिक मूल्यासंबंधी सदृश अशा दृष्टिकोणानेच त्यांना एकत्र आणले आहे तथापि प्रत्येकाचे व्यक्तिवैशिष्टय व विचारस्वातंत्र्य यांचा विनाश न होता विकास व्हावा या दृष्टीनेच त्यांचे सहकार्य राहील. प्रत्येक व्यक्ती आपल्या नावाने प्रसिद्ध होणाऱ्या लेखाबद्दलच जबाबदार राहील.

मासिकात प्रसिद्ध होणाऱ्या प्रत्येक लिखाणात सत्यनिष्ठा, संयम आणि सहिष्णुता असतील अशी काळजी घेतली जाईल.

* नवभारत, ऑक्टोबर, १९४७, वर्ष १ ले, अंक १ मधील कै. शंकरराव देव यांच्या 'संचालकांचे मनोगत' मधून.

संपादकीय पत्रव्यवहार :
वसंत पळशीकर
कार्यकारी संपादक, 'नवभारत' मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळा मंडळ,
वाई–४१२ ८०३ (जि. सातारा)

व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहार :
श्री. ग. दीक्षित,
व्यवस्थापक, 'नवभारत' मासिक,
द्वारा : दी प्राज्ञ प्रेस, वाई–४१२ ८०३.
(जि. सातारा)

अनुक्रमणिका

नवभारत

डिसेंबर, १९९५

अ नु क्र म

लेखक-परिचय

■ **वसंत पळशीकर** : 'समाज प्रबोधन पत्रिके'चे काही काळ संपादक, विविध सामाजिक– राजकीय विषयांचे आणि समस्यांचे व्यासंगी अभ्यासक, 'नवभारता'चे कार्यकारी संपादक; जोशी वाडा, गंगापुरी, वाई– ४१२८०३ ■ **रा. द. गोडबोले** : निवृत्त प्राचार्य, रामनारायण रुइया कॉलेज; २०७ बी, लेडी जहांगीर रोड, माटुंगा, मुंबई– ४०००१९. ■ **अशोक चौसाळकर** : प्रपाठक, राज्यशास्त्र विभाग, शिवाजी विद्यापीठ, कोल्हापूर– ४१६००४. ■ **मे. पुं. रेगे** : अध्यक्ष, महाराष्ट्र राज्य मराठी विश्वकोश निर्मिती मंडळ आणि अध्यक्ष, प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई; संपादक 'नवभारत' आणि 'न्यू क्वेस्ट'; 'रागिणी', साहित्य सहवास, वांद्रे (पूर्व), मुंबई– ४०००५१ ■ **य. शं. कळमकर** : इंग्रजीचे सेवानिवृत्त प्राध्यापक, २४१०/क, सोनगीरवाडी, डाक बंगला रोड, वाई– ४१२ ८०३ ■ **अ. ना. ठाकूर** : मराठी विश्वकोशात भूविज्ञान, धातुविज्ञान, वातावरण-विज्ञान इत्यादी विषयांचे संपादक, वाई– ४१२ ८०३. ■ **सौ. नीलम हातेकर** : किसन वीर महाविद्यालय, वाई येथे मराठीच्या प्राध्यापिका; ३ बी, ग्रीन व्हॅली, एच. एस. जी. सोसायटी, संजीवनी हायस्कूलजवळ, पांचगणी.

❋ ❋ ❋

संपादकीय

भारतीय समाजाची एकात्मता आणि पुनर्रचना

भारतीय समाजात एक प्रचंड घुसळण चालू आहे. भारतीय समाज हजारो वर्षे जसाच्या तसा, तुंबून राहिला होता आणि ब्रिटिशांचे राज्य येथे प्रस्थापित झाल्यानंतरच त्यात मूलगामी परिवर्तन घडवून आणणारे सामाजिक चलनवलन सुरू झाले हे खरे नाही. तथापि, इंग्रजी राज्याच्या प्रस्थापनेनंतर जी घुसळण सुरू झाली आहे तो एक नवा टप्पा आहे यात शंका नाही. स्वातंत्र्यप्राप्तीनंतर प्रौढ मताधिकारावर आधारलेल्या लोकशाही राज्यव्यवस्थेचा स्वीकार केल्यावर, त्या स्वीकारामधून या घुसळणीला वेग प्राप्त झाला, तिची तीव्रता वाढलीय. जाळण्यापोळण्याइतकी तिची धग जाणवते आहे.

महाराष्ट्रात अटीतटीचे विचारमंथन एकोणिसाव्या शतकाच्या मध्यावरच सुरू झाले. धर्म, इतिहास, संस्कृती, समाजव्यवस्था, परंपरा यांच्याविषयी जी प्रचलित शिष्टमान्य समज होती, जे विश्लेषण होते, जो अन्वयार्थ लावला जात होता, ते सारेच मुळापासून नाकारून एक मूलगामी वेगळी मांडणी महात्मा जोतिबा फुले यांनी केली, ही गोष्ट सुपरिचित आहे. ती इतकी टोकाची होती की, सामाजिक व राजकीय सुधारणांवरून ज्यांच्यामध्ये मोठे व पायाभूत मतभेद होते ते सर्व– सनातनी, परंपरानिष्ठ पण सुधारक, नेमस्त व जहाल सुधारक– यांचा फुल्यांच्या लेखी एकच प्रतिपक्ष बनला.

ज्यांचे उत्थान करण्यासाठी जोतिरावांनी त्यांची लेखणी तलवारीसारखी चालविली त्या कनिष्ठ व हीन, अस्पृश्य गणल्या गेलेल्या जातिजमातींच्याही त्यांची भूमिका पचनी पडली नाही. याची कारणे अनेक आहेत, व त्यांची वस्तुनिष्ठ मीमांसा अद्यापि व्हावयाचीच आहे. दरम्यानच्या सुमारे दीडशे वर्षांच्या काळात सर्वांगांनी मोठे परिवर्तन घडून आले आहे. महात्मा फुल्यांचे लेखन १९७०–७५ नंतरच्या काळात पुन्हा एकदा महत्त्व पावावे हा काही अपघाती योगायोग नाही. त्यांनी उपस्थित केलेले वैचारिक मुद्दे आज सामाजिक पुनर्रचनेच्या, नवसमाजनिर्मितीच्या संदर्भात कळीचे मुद्दे बनले आहेत. केवळ परिसंवाद, चर्चासत्रे यांमधून चालणाऱ्या वादविवादांच्या पातळीवर नव्हे तर, प्रत्यक्षातील कृतींच्या संदर्भात.

साहजिकच या अटीतटीच्या विचारमंथनात जोतिरावांच्या काळात नव्हती व असू शकली नसती अशी एक प्रचंड स्फोटक शक्ती दडलेली आहे. हा स्फोट विध्वंसकही ठरू शकतो तसाच सर्जक व विधायकही. या मंथनामधून बाहेर पडणारे हालाहल पचविल्याखेरीज घुसळणीच्या पुढच्या टप्प्यावर बाहेर पडणारे अमृत हाती येणार नाही, असेही म्हटल्यास वावगे होणार नाही. विध्वंसाचा धोका टाळण्याच्या भीतीने धर्म, इतिहास, संस्कृती, समाजव्यवस्था व परंपरा यांच्याविषयी महात्मा फुल्यांनी उपस्थित केलेल्या मुद्द्यांना भिडण्याचे टाळण्याची गोष्ट होऊ शकत नाही. ते पचनी पाडून, त्याची सोडवणूक करूनच भारतीय समाजाचे पुनरुत्थान शक्य आहे.

या विचारमंथनामधून विध्वंसक परिणाम घडून आला, समाजाचे हजारो तुकडे होऊन तो विघटित, दुबळ्या अवस्थेप्रत पोचला तरी काय बिघडले, असे म्हणणारे महाभाग आज आपल्यामध्ये उपस्थित आहेत. अनेकांचे वर्तन या प्रकारचे होत असते. सरळ सरळ प्रश्न केला असता, 'होय. आपणास विध्वंस हवा आहे', असे उत्तर मनोरुग्ण व विकृतमनस्क नसलेला कोणी सामान्यतः देत नाही; याचाच अर्थ असा की, 'आजचीच स्थिती कायम राहणार असेल तर त्यापेक्षा विध्वंस झाला तर काय बिघडेल' असा भाव असतो, म्हणजेच एका विधायक, इष्ट नवसमाजाच्या निर्मितीची इच्छा व अपेक्षा बहुतेक वेळा अशा वैतागाच्या, चिरडीच्या पोटी दिल्या जाणाऱ्या उत्तराच्या वा केल्या जाणाऱ्या कृतींच्या मुळाशी असते. भारतीय, व विशेषतः हिंदू समाजाच्या संदर्भात टोकाला जाऊन प्रश्न उपस्थित करणाऱ्यांपैकी आपणा मराठी माणसांना जवळची असलेली, आप्तस्वकीय असलेली दोन प्रमुख नावे महात्मा फुले व डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर ही आहेत. या दोघांनाही एका नव्या पायावर हिंदू / भारतीय समाजाची पुनर्रचना, एकात्मता व पुनरुत्थान या गोष्टीच हव्या होत्या.

अनुक्रमणिका

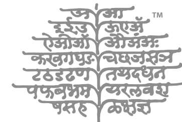
सार्‍या समाजाची एकात्मता, पुनर्रचना व सार्‍या समाजाचे पुनरुत्थान हे जर उद्दिष्ट असेल तर, या उद्दिष्टाच्या पूर्तीसाठी जर विचारमंथन व कृती असेल तर काही तथ्ये व पथ्ये यांचा स्वीकार व त्यांचा कटाक्षाने आदर व पालन इष्ट व आवश्यक आहे.

ज्यांच्याशी आपला अटीतटीचा वाद होतो, कृतीच्या पातळीवर ज्यांच्याशी आपली 'लढाई' होते त्या सर्वांसह आपला एकच समाज आहे, शेकडो वा हजारो वर्षांपासून एकाच समाजाचे घटक म्हणून आपण राहात आलेले आहोत हे तथ्य मनःपूर्वकतेने स्वीकारले जाण्याची, त्याचा आदर केला जाण्याची आवश्यकता आहे. आपण हिंदू-मुसलमानसंबंधाचा प्रश्न उदाहरणादाखल घेऊ या. आपल्यात कोणतेही व कितीही टोकाचे वाद व संघर्ष होत असले तरी आपण एकाच देशाचे व समाजाचे घटक आहोत, आपले धर्म, आपला इतिहास, आपली संस्कृती, परंपरा व समाजरचना ही आपणास समाईक आहेत, हे तथ्य नाकारण्यामधून अखेरीस अशी एक वास्तव परिस्थिती– फाळणीची– अस्तित्वात आली की जी असत्यावर आधारलेली राहिली. तीन तुकड्यांमध्ये विभागल्या गेलेल्या एकाच देशाची व समाजाची हालत आज सुमारे पन्नास वर्षांनंतरही काय आहे ? अस्थैर्य, असुरक्षितता, न परवडणारा खर्चाचा बोजा, सततचे कलह, अशांती, दंगेधोपे व एक सर्वव्यापी दुबळेपण या तिन्ही घटकांच्या वाट्याला आले आहे. व्यक्तींची नावे घेऊन हीच गोष्ट वेगळ्या संदर्भात मांडावयाची तर, महात्मा फुले, न्या. रानडे, सुधारकाग्रणी आगरकर, लोकमान्य टिळक, स्वातंत्र्यवीर सावरकर, कर्मवीर विठ्ठल रामजी शिंदे, छत्रपती शाहू महाराज, महात्मा गांधी, डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर ही सारीच माणसे एकाच समाजामधून आलेली, एका समाईक वारशाची भागीदार होती. अनेकानेक मुद्द्यांवर त्यांच्यात अटीतटीचे वाद होते, त्यांचे विचार एकसारखे नव्हते, त्यांची मूल्ये, ध्येये, जीवनदृष्टी यांत अंतर होते वगैरे. पण यापैकी कशानेही ही सारी माणसे एकाच हिंदू म्हणून ओळखल्या जाणाऱ्या समाजातील होती, व धर्म, इतिहास, संस्कृती, परंपरा, समाजव्यवस्था यांबाबत त्यांचा एकच समाईक वारसा होता या पायाभूत तथ्यामध्ये फरक पडत नव्हता. आजही भारताच्या पुनर्रचनेसाठी, एकात्मतेसाठी व पुनरुत्थानासाठी जे विचारमंथन व ज्या कृती अभिन्नतेने चालणार आहेत त्या हे पायाभूत तथ्य स्वीकारून व त्याचा आदर करून चालणे इष्ट व आवश्यक आहे.

आपण एक टोकाचे उदाहरण घेऊ. मनुस्मृतीचे. मनुस्मृती लाथाडण्याची, जाळण्याची कृती क्वचित कोठे व कोणी कोणी केली आहे. तिची हीच लायकी आहे, हे मत पुष्कळ अधिक माणसे बाळगतात. येथे आम्ही धरीत असलेला मुद्दा, मनुस्मृतीच्या मूल्यनाचा नाही वा तिच्या संदर्भात अमुक कृती करावी की नाही हापण नाही. मनुस्मृती हा आमच्या वारशाचा भाग आहे हे तथ्य स्वीकारले जाण्याची, या **तथ्याचा** (मनुस्मृतीचा नव्हे) आदर करण्याची गोष्ट आम्ही करीत आहोत. मनुस्मृतीची शिकवण आमच्याही रक्तात संस्कारांनी मुरलेली आहे, तो आमचा वारसा आहे, हे तथ्य स्वीकारल्यावर मग तो वारसा जाणीवपूर्वक टाकून देण्याच्या संकल्पाचे, निर्धाराचे बाह्य चिन्ह म्हणून जाळण्याची कृती केली तरच ती अर्थपूर्ण व महत्त्वाची ठरते. मनुस्मृती ही कपटी, पाताळयंत्री ब्राह्मणजातीयांनी रचली व लादली हे विश्लेषण जे मांडतात त्यांनीही, काळाच्या ओघात ती जातींच्या उतरंडीतील सर्व थरांमधल्या स्त्री-पुरुषांचे मानस व व्यवहार तिच्या शिकवणुकीतून प्रभावित व नियमित झाले आहेत हे अप्रिय पण सत्य, तथ्य तर स्वीकारले पाहिजेच तरच वरील कृती ही खिजवणारी, छेड काढणारी कृती न राहता, जे ती कृती करतात त्यांच्या आंतरिक मूलगामी परिवर्तनाची अर्थपूर्ण कृती ठरेल, व जे मनुस्मृतीला वंदनीय मानतात त्यांनाही परिवर्तनासाठी आवाहन करणारी कृती ठरेल. थोडक्यात, वारसा मान्य करणे, त्याचे समाईकत्व मान्य करणे याचा अर्थ एक पायाभूत तथ्य तटस्थ वृत्तीने मान्य करणे. आपण एका समाजाचे घटक आहोत हे मान्य करणे एवढेच. वारशाने प्राप्त झालेल्या गोष्टी त्यागण्यास आपण मोकळे राहतोच.

आता दोनतीन पथ्यांचा विचार करावयाचा आहे. त्यासाठी 'प्राचीन भारताच्या इतिहासात काय घडले ?' हा मुद्दा उदाहरणादाखल घेऊ. हा आजचा एक अटीतटीचा वादविषय आहे हे सांगणे न लगे. अगदी सर्वमान्य जरी नाही, तरी बव्हंशी सर्वांना मान्य असा इतिहास इतक्यात लिहिला जाईल असे दिसत नाही.

अनुक्रमणिका





इतिहास कोण लिहितो, कोणच्या काळात लिहितो, त्याचे इतिहासलेखनामागचे हेतू काय आहेत, त्याचा इतिहासविषयक दृष्टिकोण काय आहे या सगळ्याचा इतिहास कसा लिहिला जाईल याच्याशी संबंध असतो असे एक सामान्य विधान करता येईल. या भूमिकेमधून असे म्हणता येईल की, जनसामान्यांच्या भूमिकेतून प्राचीन भारताचा इतिहास लिहिला जाईल तेव्हा तो प्रचलित सर्व शिष्टमान्य, प्रतिष्ठित इतिहासांपेक्षा वेगळा असेल.

आज शिष्टमान्य व प्रतिष्ठित असलेला प्राचीन इतिहासाचा वृत्तान्त हा वैदिक आर्यांनी, त्यातही ब्राह्मणांनी लिहिलेला आहे; साहजिकच, तो त्यांचे श्रेष्ठत्व, कर्तृत्व, गुणीपण ठसविणारा व इतरांना कमी लेखणारा आहे असे प्रतिपादन केले जाते. प्राचीन भारताच्या इतिहासाविषयी एकोणिसाव्या शतकात व नंतर ज्यांनी ज्यांनी ठळकपणे लेखन केले त्या इंग्रज, अन्यदेशीय, विभिन्न प्रदेशांमधील भारतीय वगैरेंची एक नामावळी तयार करून, त्यांची विभिन्न कसोटयांवर वर्गवारी करून, कोणाचे लेखन कोणत्या अर्थाने व प्रकारे पक्षपाती, अर्धसत्य / असत्य, स्वार्थी, हितसंबंधी आहे हे तपशिलवार दाखवून देण्याचे काम नेमकेपणाने केले गेलेले नाही. पण हे प्रतिपादन आपण तूर्त स्वीकारून विचार करू.

काही प्रश्न येथे उपस्थित होतात. १) लेखक अमुक जाती, धार्मिक जमात, आर्थिक वर्ग / थर, व्यवसाय यांमधून येतो त्याअर्थी त्याचे लेखन पक्षपाती, हितसंबंधी, असत्य / अर्धसत्य आहेच आहे असे आधारभूत प्रारंभिक गृहीतकृत्य (axiomatic) कितपत उचित होईल? २) त्या त्या लेखकाने हेतुतः, जाणीवपूर्वक पक्षपाती, असत्य वा हितसंबंधी लेखन केले आहे असे साधार दाखवून देता येत नाही तोवर त्याने त्याच्या प्रामाणिक समजानुसार इतिहासलेखन केले असे गृहीत धरावयास नको काय? ३) लेखकाचा प्रामाणिकपणा गृहीत धरल्यानंतरही, त्याच्या लेखनात जे उणेपण, दोष आढळून येतात, जे पूर्वग्रह प्रकट होतात, जे अनाठायी ममत्व, झुकते माप देण्याची वृत्ती दिसून येते इत्यादी. या उत्तड करीत असताना जो पुरावा व युक्तिवाद आधाराला घेतला जायला हवा तो साधार, भक्कम, समर्थ व पर्याप्त आहे वा नाही हे ठरविण्याच्या कसोटया, मानदंड यांचे प्रामाण्य सार्विक (universal) स्वरूपाचे असते की नाही? पहिल्या प्रश्नाचे उत्तर नकारार्थी, दुसऱ्या व तिसऱ्या प्रश्नांचे उत्तर होकारार्थी यायला हवे, ते तसे सर्वांचे यायला हवे असे आम्हाला म्हणावयाचे आहे.

'प्राचीन भारताच्या इतिहासात काय घडले?' याचा शोध पूर्वग्रहविरहित, निर्मम, तटस्थ भूमिकेतून, उपलब्ध पुराव्याच्या आधारे, कल्पकतेची आवश्यक तेथे जोड देऊन घेता येतो, तसा तो जितक्या सत्यनिष्ठ, निर्विकार मनाने घेतला जाईल तितके घडलेल्या इतिहासाचे वास्तव दर्शन घडू शकते, ही मान्यता असणेही आवश्यक व महत्त्वाचे आहे. आणि लेखक कोणत्याही जात, जमात, वर्ग, व्यवसाय यांमधून आलेला असो, त्याने ठरवले तर त्याला अशी भूमिका घेऊन इतिहासाचे लेखन करता येते ही मान्यतादेखील असावयास हवी.

याचाच व्यवहारातला अर्थ व सांभाळावयाचे पथ्य असे की, कोणाच्याही युक्तिवादांचे, निष्कर्षांचे, इतिहासाच्या 'वाचना'चे खंडन वा मंडन करताना त्याची जात, जमात, वर्ग, व्यवसाय, त्याची विचारप्रणाली (ideology) यांचा आधार न घेण्याचे पथ्य सांभाळले जायला हवे. एखाद्याच्या भूमिकेचे, मतांचे खंडन वा मंडन पूर्ण झाल्यावर, स्वतंत्रपणे, त्याने अमुक भूमिका का घेतली असेल, तमुक मत का प्रतिपादिले असेल याचे त्या लेखकाचा स्थल, काल, त्या वेळचे वातावरण व कल, वादविवाद इत्यादी, त्याचे चरित्र व व्यक्तिमत्त्व त्याचे हेतू व उद्दिष्टे यांच्याविषयी जे भक्कमपणे माहीत आहे त्या आधारे समाजशास्त्रीय, मनोवैज्ञानिक, चरित्रात्मक विश्लेषण करणे अयोग्य नाही. पण त्याचे इतिहासविषयक प्रतिपादन अशा विश्लेषणाने खोडून निघत नाही वा स्वीकारणीय ठरत नाही. एखाद्याचे प्रतिपादन सत्य आहे की नाही याची परीक्षा व त्याने तसेच प्रतिपादन का केले असेल याचे स्पष्टीकरण या दोन वेगळ्या गोष्टी आहेत हे भान राखणे आवश्यक आहे.

अटीतटीच्या विचारमंथनामधून व कृतींमधून सर्जक विधायक परिणाम घडून येऊन भारतीय समाजाची एकात्मता नव्या पायावर साध्य व्हावयाची असेल, ती साध्य करीत असताना भारतीय समाजाची पुनर्रचना होऊन पुनरुत्थान घडून यावयाचे असेल तर आणखी एक पथ्य सांभाळले जाणे आवश्यक आहे. भूतकाळातील कृतींसाठी, विचारांसाठी आजच्या पिढीला अपराधी न ठरविण्याचे पथ्य सांभाळावयास हवे. औरंगजेब

अनुक्रमणिका

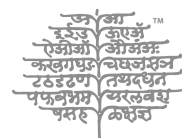
बादशहाच्या राजवटीमध्ये त्याच्या धर्मनिष्ठ धोरणांमुळे हिंदू-मुसलमानांमधील दुरावा वाढला, दुःस्वासाची कडवट भावना हिंदूंच्या मनात वाढली, उभय जमातींमध्ये एक कट्टरपणा उत्पन्न झाला असे उदाहरणादाखल गृहीत धरू. यासाठी तीनशे वर्षांनंतरच्या भारतातील मुसलमानांना अपराधी ठरविणे योग्य ठरत नाही. तसेच, प्राचीन काळी ज्यांनी स्वतःला आर्य म्हणविले त्यांनी 'अनार्यां'चा पराभव केला. त्या अनार्यांचे आपण वंशज आहोत असे मानणाऱ्यांनी त्यांच्या नजरेतील 'आर्यां'ना त्या प्राचीन पराभवासाठी अपराधी मानणे योग्य ठरत नाही. इतिहासात मागे घडून गेलेल्या अन्याय्य व अहितकारक घडामोडींचे उट्टे आजच्या 'वंशजां'वर काढण्याची, वा त्या 'पूर्वजां'नी केलेल्या कृत्यांची परतफेड 'वंशजां'कडून करून घेण्याची भाषा करणे गैर ठरते, तशी कृत्ये करणेही गैर ठरते. बाबराच्या सेनापतीने मंदिराच्या जागी मशीद बांधली असेल तर ते कृत्य गैर होते यात काही शंका नाही. पण ती मशीद पाडून पुन्हा मंदिर आज उभारण्याचे राजकारण गैर असते. अटीतटीच्या विचारमंथनातही या प्रकारचे पथ्य सांभाळणे आवश्यक आहे.

भारतीय समाजाच्या एकात्मतेच्या, मूलगामी पुनर्रचनेच्या संदर्भात विचाराच्या पातळीवर जे अनेक मुद्दे महात्मा फुले यांनी उपस्थित केले होते ते आज कृतीच्या पातळीवर सक्रिय झाले आहेत, आणि त्यामुळे मुळापासून समाजजीवन ढवळून निघत आहे, याचा निर्देश आरंभी आला आहेच. ही घुसळण स्वागतार्ह व उपकारक आहे. ती इष्ट व आवश्यकही आहे. समाजजीवन गढूळले जाणे, ताणतणाव व कलह वाढणे, त्यांचा हिंसक कृत्यांमध्ये प्रसंगी उद्रेक होणे हे परिणाम अनिष्ट असले तरी, ते सर्वस्वी टाळता येण्यासारखे नाहीत. कारण अशी घुसळण माणसांमधील तामसी विकार व वृत्ती यांना मोकळे रान उत्पन्न करून देते. या सगळ्या-कडे ऊर्जेचा प्रस्फोट म्हणूनही पाहता येते, व ती गोष्ट अगदीच चूक ठरत नाही. महात्मा फुले व डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर या दोघांच्याही हयातीत जो वादंग उपस्थित झाला त्या वेळी असा ऊर्जेचा प्रस्फोट घडून येण्यासाठी परिस्थिती पक्व बनली नव्हती. आज ती तशी पक्व आहे. म्हणूनच विध्वंसक परिणाम होण्याचा मोठा धोका आहे. हिंदू-मुसलमान समाजांमध्ये याच स्वरूपाचा ऊर्जेचा प्रस्फोट स्वातंत्र्यापूर्वीच्या काळात जेव्हा झाला, व त्या ऊर्जेस विधायक सर्जक वळण देण्यात आपणास अपयश आले तेव्हा हा देश दुभंगला. दुभंगताना आपल्या सर्वांच्याच माणुसकीचाही सामाजिक पातळीवर मुडदा पडला. त्या परिणामाची विध्वंसक फळे दंग्याधोप्यांच्या रूपाने आजही तिन्ही राष्ट्र-राज्यांचे जीवन खराब करीत आहेत हे आपण पाहतो आहोत. यापासून योग्य बोध आपण सर्वांनीच घ्यायला हवा आहे.

प्रत्येक कृतीच्या मागे विचार असतो. तो सुविचार असेल वा अविचार वा कुविचार. या दृष्टीने पाहता विचारमंथन करणाऱ्या बुद्धिवंतांवरची जबाबदारी आजच्या घडीला फार मोठी आहे. ती दुहेरी आहे. कृतींच्या पातळीवर (आणि विचारांच्या पातळीवरही) जे हालाहल अविचारी व तामसी वृत्तींमधून उत्पन्न होते ते 'पिऊन' पचविण्याची ताकद समाजाची वाढविणे ही एक जबाबदारी आहे. घुसळण तर व्हावी पण हालाहल बाहेर पडू नये इतका आपला समाज सत्त्वगुणसंपन्न नाही. कदाचित कोणताच हाडामांसाच्या माणसांनी बनलेला समाज इतका आदर्श नसतो असेही म्हणता येईल. म्हणून समाजातील सर्व थरांमधील शिक्षित–अशिक्षित, पांढरपेशे–कष्टकरी, सधन–गरीब, उच्च, मध्यम व कनिष्ठ जातिजमाती, विभिन्न धार्मिक समूह–अनेकानेक व्यक्तींच्या ठायी समंजसपणा, औदार्य, क्षमाशीलता व मर्यादाविवेक रुजवून, मंथनामधून बाहेर पडणारे हालाहल स्वतः 'पिऊन' समाजाला त्याच्या विध्वंसक परिणामांपासून मुक्त ठेवण्यासाठी आवश्यक ती क्षमता व कृती जोपासण्याची, स्वतःच्या वागण्याबोलण्यामधून उदाहरण घालून देण्याची जबाबदारी महात्म्यांच्या विचारांचा वसा खांद्यावर घेतल्याचा दावा करणाऱ्यांची प्रथमतः आहे. ही नकारात्मक गोष्ट झाली. प्रस्फुटित होणाऱ्या प्रचंड ऊर्जेला विधायक सर्जनाच्या वाटा कृतीच्या क्षेत्रात दाखवून देणे व त्यांच्यासाठी योग्य अवकाश उत्पन्न करणे ही सकारात्मक जबाबदारी होय. नव्या एकात्मतेच्या पायावर पुनर्रचना करताना 'भेदाभेद अमंगळ' या वृत्तीने सर्वांना बरोबर घेऊन जाणारा विचारही हवा नि कृतीही. अटीतटीच्या विचारमंथनामधून अमृत बाहेर पडण्याची ही आवश्यक पूर्ण शर्त आहे.

* * *

अनुक्रमणिका





मूलगामी विकेंद्रीकरण

अम्लान दत्त
(अनुवाद : वसंत पळशीकर)

जगभर एक नवी बंडखोरी आकार घेत आहे. वेगवेगळ्या ठिकाणी तिचे स्वरूप भिन्न भिन्न आहे. तरीही तिचे आंतरिक एकत्व लपून राहात नाही. मानवजात सध्या ज्या एका गंभीर पेचप्रसंगामधून जात आहे त्यामध्ये या बंडखोरीची पाळेमुळे आहेत. आधुनिक राज्यसत्तेच्या गाभ्याशी, तिच्या स्वभाव-धर्माचा भाग म्हणून सतत चालणारा सत्तासंघर्ष, उपभोगाच्या लालसेमधून जन्म पावणारा भ्रष्टाचार, अनेक वेगवेगळ्या कारणांमुळे माणसांमध्ये मुरत, चरत जाणारे कडवट नैराश्य व त्यात मोठ्या प्रमाणावरील बेरोजगारीमधून निर्माण होणाऱ्या अस्थिरतेची भर या सगळ्या गोष्टी एकत्र येऊन भयावह, विध्वंसक शक्ती जगात मोकाट सुटल्या आहेत. अत्याधुनिक तंत्रविज्ञाना-मुळे त्या शक्तींची तीव्रता वाढली आहे, आणि त्या शक्ती हाताबाहेर जाण्याची चिन्हे दिसू लागली आहेत. मानवी सुसंस्कृततेच्या चिंधड्या उडणार की काय, अशी स्थिती उत्पन्न झाली आहे. केंद्रीभूत नियोजनावर आधारित अर्थव्यवस्था काय किंवा आजच्या विभिन्न अवतारांमधील बाजारपेठी अर्थव्यवस्था (market economy) काय, या भयावह संकटाचे निवारण करण्यास असमर्थ आहेत. वाढत्या संख्येने लोकांचे ध्यान पर्यायी समाजव्यवस्थेच्या कल्पनेकडे आकृष्ट होत आहे याची पार्श्वभूमी ही अशी आहे.

वेगवेगळ्या लोकांनी त्यांच्या कल्पनेतील पर्यायांना वेगवेगळी नावे दिली आहेत. त्या सर्वांचे सर्व बाबतींत एकमत आहे असे नाही. पण त्यांच्यातील सहमतीचे क्षेत्रही तसे मोठे आहे. केंद्रीभूत राज्यसंस्था विलय पावणार नाही पण तिचे आजच्या सारखे प्रभुत्व व नियंत्रण नसेल, या मूलगामी अर्थाने सत्तेचे विकेंद्रीकरण व्हावे; स्थानिक पातळीवर उपलब्ध संसाधने व त्या प्रदेशातील लोकांच्या गरजा ध्यानात घेऊन, स्थानिक लोकांच्याच पुढाकाराने व विचाराने (वस्तू व सेवा यांचे) उत्पादन व विनिमय संघटित केला जावा; आणि एक प्रमाणित एकछाप जीवनशैली व संस्कृती यांच्या साच्यात सर्वांना कोंबण्याऐवजी जीवनशैली व संस्कृती यांच्या बाबतीत वैविध्याला वाव व उत्तेजन असावे ही दृष्टी लोकांच्या ठायी बिंबवावी; या स्वरूपाची सहमती उत्पन्न होत आहे. वेगवेगळ्या वाटांनी, प्रभावांखाली व परंपरांमधून माणसे या भूमिकेवर येत आहेत असे दिसून येत आहे. गतकाळातील अनेक क्रांतिकारक व अराज्यवादी यापेक्षा वेगळे काय म्हणत होते, असे मनात येईल. त्यांनी पाहिलेले स्वप्नच पुन्हा रंगविले जात आहे असे कोणी म्हणणार असेल तरी तशी काही हरकत नाही. पण खरे तर ते जे म्हणत होते आणि आज जे म्हटले जात आहे त्या अगदी एकसारख्या गोष्टी असणे शक्य नाही. जुन्या काळच्या क्रांति-कारकांना नवसमाजनिर्माणाचा मार्ग ठाऊक नव्हता, तसा आभास ते उत्पन्न करीत असले तरी. त्यांच्या-पैकी बहुतेकांची धारणा अशी की, देशातील केंद्रीय राज्यसत्ता काबीज करून प्रस्थापित व्यवस्था उद्ध्वस्त करणे ही सर्वप्रथम करावयाची गोष्ट होय. विध्वंसाचे कार्य पूर्ण झाल्यानंतर मग नव्या समाजाच्या उभारणीचे काम हाती घ्यावयाचे, अशी त्यांची धारणा होती. पण सत्ता काबीज करण्यासाठी व नंतर ती कायमची हातात ठेवण्यासाठी निघृण संघर्षाचे राजकारण करावे लागते. ते यशस्वी करण्यासाठी प्रथमतः क्रांतीच्या मुळाशी असलेली मूल्ये, तिची ध्येये यांच्याशी प्रतारणा करावी लागते, ती गुंडाळून ठेवावी लागतात, त्यांचा क्रूर बळी द्यावा लागतो. रक्तरंजित क्रांतिदेवता स्वतःच्या उपासकांचाच बळी घेते. हा आजपर्यंतच्या इतिहासाचा भाग आहे. इतिहासाने शिकवलेला हा धडा विसरून चालावयाचे नाही.

नवी समाजव्यवस्था निर्माण करण्याची अत्यंत निकड जगाला आहे. तथापि नवसमाजनिर्माणाचे काम





क्रमशः, टप्प्याटप्प्यानेच करावे लागणार आहे. राज्यक्रांती वा सत्तांतर या मार्गांनी चुटकीसरशी प्रस्थापित व्यवस्था एका दमात नष्ट होणारी नाही. आणखी बराच काळपर्यंत राष्ट्र-राज्ये अस्तित्वात राहणार आहेत. चिरस्थायी, न्याय्य शांतता पृथ्वीतलावर एका रात्रीत प्रस्थापित झाली असे होणार नाही. प्रयोग करीत, चुकांपासून बोध घेत, चाचपडत, अडखळतच परस्परांशी सहअस्तित्व व सहकार्य साधण्याच्या रीती राष्ट्रांना शिकून घ्याव्या लागतील, अंगवळणी पाडून घ्याव्या लागतील. युद्धखोर प्रवृत्ती, शस्त्रास्त्रस्पर्धा, चढाओढीने शस्त्रागारांची निर्मिती या गोष्टी, पाटी पुसून स्वच्छ करावी इतक्या सहजतेने नाहीशा करता येणार नसल्यामुळे, त्यांची पुष्टी करणारी अर्थव्यवस्थाही टिकून राहणार आहे. तिच्या पुनर्रचनेचे काम काहीसे संथ गतीनेच होणार आहे. पुन्हा पुन्हा होणाऱ्या पीछेहाटीने, अपयशाने खचून न जाता आपणास अधिक चांगल्या समाजाच्या निर्मितीसाठी सतत प्रयत्नशील राहावयास हवे. नवसमाजाच्या उभारणीचे कार्य सुरू करण्याआधी, प्रथमतः प्रस्थापित समाजव्यवस्था नष्ट होण्याची वाट पहात बसणे स्वप्नरंजन ठरणार आहे. बराच काळपर्यंत उदयोन्मुख नव्या व्यवस्थेच्या जोडीला जुनी व्यवस्था अस्तित्वात राहील; जुन्या व्यवस्थेची जागा नवी व्यवस्था क्रमशःच घेत जाणार आहे. आजच्या व्यवस्थेला एक "निकोप, शहाणा पर्याय" आहे व तो व्यवहार्य आहे, तो प्रत्यक्ष व्यवहारात साकार करता येण्यासारखा आहे याची खात्री जास्त जास्त लोकांना वाटत जायला हवी. अशी खात्री वाटणाऱ्यांची संख्या सतत वाढत जायला हवी.

समाजव्यवस्थेची अशी पुनर्रचना करण्यामागे एक साधे सूत्र आहे. पायापासून उभारणीला सुरुवात करावयाची. आज लोकांची अशी धारणा बनली आहे की वरिष्ठ, केंद्रीय पातळीवरील सत्ताधारी यंत्रणांवर आपले जीवन अवलंबून आहे. या मनोधारणेपासून लोकांना मुक्त केले पाहिजे. परस्परांशी सहकार्य करून स्वतःचे जगण्याचे प्रश्न सोडविणे, स्वयं अनुशासन करणे, स्वाश्रयी बनणे लोकांच्या अंगवळणी पडेल, या दृष्टीने त्यांची मने सशक्त बनतील, उपयोगी रचना व यंत्रणा ते उभारतील या दिशेने वाटचाल करावयास हवी. आज लोकांमध्ये स्वतःच्या मालकीचे धन वा मालमत्ता वाढवीत राहण्याची, दुसऱ्याला न मिळू देता स्वतःसाठी ओरबाडून घेऊन संचय करून ठेवण्याची प्रवृत्ती प्रकर्ष पावत आहे. त्याच वेळी, याच्याच जोडीला, दुसऱ्यांच्या जिवावर, श्रमांवर आयतेपणाने व ऐदीपणाने छानछोकी जीवन जगण्याची वांडगुळी वृत्ती वाढत आहे. आपले जीवन आपण अधिकाधिक प्रमाणात स्वतःच्या भरवशावर, स्वतंत्र विचाराने, स्वायत्तपणे व सर्जकतेने घडवू व जगू शकू, यासाठीचा अवकाश सतत वाढवीत जाऊ हे ध्येय, ही आकांक्षा लोकांच्या मनात रुजणे पुनर्रचनेच्या दृष्टीने अगत्याचे आहे. या ध्येयांशी व उद्दिष्टांशी विरोधी अशा कल्पना व वृत्ती, विरोधी अशा अनुशासनाच्या व नियमनाच्या रीती व यंत्रणा प्रबळ होणार नाहीत हे पहावयास हवे. उलट, ही ध्येये व उद्दिष्टे साध्य होण्याच्या दृष्टीने उपकारक अशा वृत्ती व रीती जोपासण्यावर कटाक्ष ठेवला पाहिजे.

स्वाभाविकपणेच, खेडी व शहरे अशा दोन्ही ठिकाणी समाजाची पुनर्रचना करावयाची आहे; शहरांना वगळण्याची कल्पना येथे केलेली नाही. पण ही गोष्ट खरी की, खेड्यांचे उदाहरण घेऊन नव्या व्यवस्थेची वैशिष्ट्ये सुस्पष्ट करणे अधिक सोपे जाणारे आहे. नवसमाजनिर्माणाचा विचार मांडणाऱ्या, त्यासाठी पुढाकार घेणाऱ्या मंडळींपैकी काही थोर व्यक्तींनी खेड्यापासून सुरुवात करणे महत्त्वाचे मानले, ग्रामीणव्यवस्थेच्या पुनर्रचनेपासून आरंभ करण्याकडे त्यांचा कल व भर राहिला हा काही केवळ अपघात वा योगायोग म्हणता येत नाही. रवींद्रनाथ टागोर व महात्मा गांधी ही दोन ठळक, अलौकिक उदाहरणे होत. पायापासून बांधणी करू म्हणणाऱ्या व्यक्तींचे लक्ष प्रथमतः व मुख्यत्वेकरून खेड्यांवर केंद्रित व्हावे ही अगदी स्वाभाविक अशीच गोष्ट आहे. अखेरीस, खेड्यांच्या मागूनच शहरांचा उदय झाला; काही मोठी गावेच वाढत वाढत त्यांची शहरे बनली, ही वस्तुस्थितीच आहे ना. पण अधिक मुळाशी जाऊन भिडणारा आणखी एक मुद्दा यात गुंतलेला आहे. ग्रामीण समाजाचे वैशिष्ट्य असे की, गावसमाजात सर्वांना एकमेकांची ओळखदेख असते; कोणी 'बिनचेहऱ्या'चा, अनामिक नसतो. परस्परांशी जैव संबंधांनी जोडलेली एक सामुदायिकता असलेला तो समाज (community) असतो. उलटपक्षी, शहराचे एक वैशिष्ट्य असे की, तेथे माणसांची परस्परांना ओळखदेख नसते, त्यांचे संबंध कामापुरते

असतात; माणसे अनामिक राहू शकतात. शहरात माणसांचा जमाव असतो, त्यात सामुदायिकता (sense of community) नसते. आधुनिक औद्योगिक समाजाला पर्यायी असा नवा समाज कसा असेल, त्याची वैशिष्टचे काय असतील याची स्पष्टता सामुदायिकता असलेल्या समाजाच्या संदर्भात, अशा समाजाचे उदाहरण घेऊन जास्त चांगली करता येते. मानवजातीच्या सांस्कृतिक वाटचालीमध्ये, संस्कृतींच्या निर्मितीमध्ये शहरांनी महत्त्वपूर्ण व लक्षणीय योगदान केले आहे ही गोष्ट अगदी खरी. आणि भविष्यातील समाजातही शहरे राहतीलच. ज्या आदर्श गावाची कल्पना आपण करतो त्या गावसमाजाचा आकृतिबंध नि त्या गाव-समाजाला एकात्म बनविणाऱ्या संबंधांची जैवता, व या दोहोंमुळे उत्पन्न होणारे वातावरण यांचा जेथे आढळ होतो अशा पेठा, मोहल्ले, वस्त्या, आळचा यांना अशा भावी शहरांमध्ये अवकाश राहील अशी ती शहरे असू शकली तर चांगले होईल. शहरांमध्ये अशा प्रकारच्या सामुदायिकतेच्या पायावर उभारलेल्या, पारिवारिक गोतावळचांची, छोटचा समाजांची (communities) निर्मिती करण्याचे असे प्रयोग जगभर आज चालले आहेत. ते परिपूर्ण व यशस्वी आहेत असे नाही. पण माणसे या दिशेने वाटचाल करीत आहेत ही गोष्ट महत्त्वाची आहे. ते काही असो, सगळचा जगाचा विचार केला तर, जगातले जास्त लोक आजही खेडचांमधून राहतात ही वस्तुस्थिती आहे. नवसमाजनिर्मितीची 'खेडेगाव' ही मुख्य प्रयोगशाळा राहणार आहे; किंवा, असे म्हणा की, खेडेगावस्वरूपी रोपवाटिकेमध्ये नव्या समाजव्यवस्थेचे संगोपन होणार आहे. गांधी हे साऱ्या जगाला भूतकाळाकडे घेऊन जाणारे प्रतिगामी पुरुष असे एका काळी समजले गेले. आज असे दिसते की, भविष्य-सन्मुख अभिनव मूलगामी परिवर्तनाची दिशा स्पष्ट करणारे ते प्रयोगवीर होते.

स्वावलंबी गावसमाजाची कल्पना अवास्तव, केवळ मनोराज्यात्मक आहे अशी या कल्पना-आदर्शाची संभावना करणारे लोक आहेत. अगदी टोकाच्या स्वरूपात ही कल्पना अव्यवहार्य असेलही. पण अशी टोकाची कल्पना कोणी उचलून धरीत नाही. अगदी गांधींचे उदाहरण घेतले तरी. 'ज्या वस्तूंचे उत्पादन शहरांमधील इतक्याच चांगल्या प्रकारे गावांमध्ये करता येणे शक्य असेल त्या वस्तूंचे उत्पादन शहरांमध्ये करण्यास माझ्या व्यवस्थेत परवानगी असणार नाही', असे गांधीजी एकदा म्हणाले होते. हे विधान नेमस्त आशयाचे विधान आहे. उलट-पक्षी, त्यामागचा जो आशय आहे तो जर कायम राखावयाचा असेल तर, फार उदारपणे त्या विधानातून सोयीस्कर अर्थ काढला जाणार नाही याचीच दक्षता घ्यावी लागेल. '(शहरात होते) इतके चांगले उत्पादन' करणे शक्य आहे की नाही, हे कसे ठरवावयाचे? कोणते काम पार पाडण्यासाठी वा कोणत्या उपयोगा-साठी एखादी वस्तू बनविलेली आहे त्यावर, ती गोष्ट चांगली बनविली आहे वा नाही, या प्रश्नाचे उत्तर अवलंबून असते. गांधीजी पायाभूत प्राथमिक गरजांची गोष्ट करीत होते. एकंदर समाजहिताच्या दृष्टीने विचार न करणाऱ्या, छानछोकी व फाजील अपव्ययी वृत्तीच्या व अभिरुचीच्या लोकांच्या पसंतीला न उतरणारे उत्पादन, गरज भागविण्याच्या दृष्टीने 'चांगले' असू शकते. 'गरजा' आणि 'कामना/वांछा' यांच्यामध्ये अंतर आहे. सर्व पायाभूत प्राथमिक गरजांची पूर्तता ही व्हायलाच हवी. पण लोक अशाही काही गोष्टींची इच्छा करतात की ज्या खरोखरच त्यांच्या गरजेच्या असतात असे नाही. आपल्या पायाभूत प्राथमिक गरजांच्या पूर्ततेच्या मर्यादेत माणसाने राहण्याचा विचार ठेवावा, ती मर्यादा पाळावी असा एक ढोबळ नियमच गांधींनी सांगितला. हे पथ्य जर आपण सांभाळू शकलो तर आपण परावलंबी बनण्याचे टाळू शकू.

जरा काटेकोरपणे आपण या मुद्द्याचा विचार करू या. अन्न, वस्त्र, इंधन, निवारा, शिक्षण, आरोग्य आणि मनोरंजन या गावातल्या लोकांच्या पायाभूत प्राथमिक गरजा म्हणता येतील. या गरजांच्या योग्य पूर्ततेसाठी शहरांवर वा बाजारपेठी रचनेवर† खेडचांनी अवलंबून

† 'बाजारपेठी रचना' म्हणत असता, गावांविषयी आत्मीयता नसलेल्या लांबवरच्या उत्पादकांवर व व्यापाऱ्यांवर अवलंबून राहण्याचा येथे संदर्भ आहे, ही गोष्ट ध्यानात ठेवली पाहिजे. स्थानिक पातळीवरील उत्पादनांचीच मुख्यत्वेकरून देवाणघेवाण करणाऱ्या गावपातळीवरील आठवडीबाजारांचा वा परस्परावलंबनाचा संदर्भ येथे नाही.— भाषांतरकार

अनुक्रमणिका

राहावे हे खरोखरी अत्यावश्यक आहे का, आणि असे परावलंबन कितपत उपकारकही आहे ? उदाहरणादाखल काही उत्पादने व गरजा यांचा आपण विचार करू.

शहरांमध्ये घरे ही खरेदीविक्रीची वस्तू असते. खेड्यांत सामान्यत: अशी गोष्ट नसते. स्वत:चे घर, मातीचे वा अन्य प्रकारचे, स्वत:च बांधून घेतले जाते. आरोग्य, स्वच्छता, इंधनाची बचत अशा काही बाबतींत घरांच्या आराखड्यांमध्ये सुधारणा करण्यास खेड्यांमध्ये वाव आहे. अशा सुधारणा करावयाचे म्हटले तरी, स्थानिक परिसरात उपलब्ध असलेल्या संसाधनांचा, सामानाचा वापर करून अधिक चांगली घरे बांधणे शक्य आहे. ही पायाभूत प्राथमिक गरज भागविण्यासाठी बाजारपेठी व्यवस्थेचे मोठे जंजाळ उभे करण्याची गरज नाही.

गावांचा एकंदरीने विचार केला तर, स्वत:ची गरज भागविण्यासाठी आवश्यक ते अन्नधान्य गावे उत्पन्न करतात आणि शिवाय शहरांमधील लोकांना, जे जास्त पिकते त्याचा पुरवठा करतात. अधिक समृद्ध अशा गावांमध्ये जास्त पिकलेले अन्नधान्य साठवून ठेवण्याचीही व्यवस्था असते. गावातील जास्त गरजू लोकांसाठी, गरज तीव्र असते त्या काळात पुरवठा करण्यासाठी गावागावांमधून समाईक स्वरूपाचा एक धान्यसाठा करून ठेवण्याची व्यवस्था उपकारक ठरेल. ही काही प्रस्तुत लेखकाला आज नव्यानेच सुचलेली कल्पना नाही. जर धान्य-कोषाचे व्यवस्थित आयोजन केले आणि वितरणाची व्यवस्था चोख ठेवली तर गावकऱ्यांच्या आवाक्यातली ही गोष्ट आहे हे यापूर्वीही सिद्ध झालेले आहे.

' हरितक्रांती ' नंतरच्या काळात बाजारपेठी व्यवस्थेच्या माध्यमातूनच उपलब्ध होऊ शकणाऱ्या संसाधनांच्या पुरवठ्यावर शेतीचे अवलंबन वाढले आहे. उदाहरणार्थ, रासायनिक खते, बियाणे, कीटक व तणनाशके, ट्रॅक्टरसारखी अवजारे, शेतीला पाणीपुरवठ्यासाठी लागणारी विजेची मोटार, डिझेलवर चालणारा पंप, डिझेल, पाइप इत्यादी. अशी पुष्कळ संसाधने बाहेरून, बाजारपेठेच्या माध्यमाद्वारे पुरवली जाण्यावर आजची आधुनिक, व्यापारी बागाईत शेती अवलंबून असते. आधुनिक शेतीचे मूल्य निर्विवाद आहे. पण, दूरदृष्टचा विचार करता, रासायनिक खते आणि कीटक-तणनाशके यांचा अतिरेकी वापर हा मातीच्या सुपीकतेला मारक ठरतो व पर्यावरणीय व्यवस्थेतही बिघाड उत्पन्न करतो. हे गंभीर संकट आहे याकडे अनेक जाणकार टीकाकारांनी लक्ष वेधले आहे. सेंद्रिय खते, कंपोस्ट यांच्या भरवशावर माती सुपीक राखण्यात निरंतरचा फायदा आहे. त्यावर, ' नैसर्गिक शेती 'सारख्या शेतीच्या नव्या पद्धतींवर, अलीकडे भर दिला जात आहे. या नव्या संकल्पना व निसर्गाच्या रीतींना अनुसरणारी शेती दिवसेंदिवस जास्त जास्त मान्यता पावत आहेत.

शेतजमिनींच्या मालकीचे फेरवाटप हा ग्रामीण पुनर्रचनेचा एक आवश्यक भाग आहे. कमाल मर्यादेपेक्षा जास्त असलेली जमीन आजच्या मालकांकडून ताब्यात घेऊन तिचे वाटप होणे ही न्यायप्रस्थापनेच्या दृष्टीने स्वागतार्ह व आवश्यक गोष्ट असली तरी, केवळ जमिनीच्या फेरवाटपामधून दारिद्र्याचे निर्मूलन होणार नाही ही वस्तुस्थिती स्वीकारण्याची वेळ आलेली आहे. छोट्या शेतांची उत्पादकता वाढायची असेल तर काही आधारभूत सेवासुविधा (infrastructural facilities) व पूरक उत्पादक कार्ये यांचे व्यापक, भरीव सहकाराच्या आधारे संघटन करणे निकडीचे आहे. एरवी असे न्याय्य फेरवाटप दारिद्र्य निवारणाचे उद्दिष्ट साध्य करण्याच्या बाबतीत फार काही साधू शकणार नाही. केवळ कलह व संघर्ष यांवर विसंबून राहणारी परिवर्तनाची चळवळ, एका मर्यादेनंतर, साऱ्या समाजाचे पाऊल पुढे पडण्याच्या दृष्टीने स्वत:च एक अडथळा बनते. दूरगामी उद्दिष्टे उराशी बाळगून एकत्र येऊन, एकजुटीने रचनात्मक कार्य करण्याची क्षमता लोकांच्या ठायी विकसित व्हावी हे त्या दृष्टीने गरजेचे असते.

ज्या प्रकल्पांना थोडे भांडवल लागते अशा प्रकल्पांपासून सुरुवात करता येईल. अशा प्रकल्पांमधून सातत्याने उत्पादन वाढविणाऱ्या कामांची भक्कम पायाभरणी होऊ शकते. समाजाच्या दूरगामी हिताच्या दृष्टीने असे प्रकल्प जास्त उपयोगी, सुसंगत असतात. नद्यांवर बांधल्या जाणाऱ्या खर्चिक बंधाऱ्यांची गोष्ट घ्या. काही वेळा मोठा खर्च करून बांधली जाणारी अशी धरणे उपयोगी ठरतात ही गोष्ट खरी. पण अशा धरणांवरील अतिरेकी अवलंबन अनेक प्रश्न उपस्थित करते ही गोष्ट आपण अनुभवाने शिकलो आहोत. वरच्या अंगाला राहणाऱ्या प्रदेशांना त्यांच्यापासून लाभ होत असला

अनुक्रमणिका

तरी नदीच्या खालच्या अंगाला राहणारे लोक पाणी व त्यापासूनचे लाभ यांपासून वंचित होण्याची शक्यता मोठी असते. यातून राज्याराज्यांमध्ये तंटे उपस्थित होतात. तुलनेने, कमी खर्चिक, विकेंद्रित व विखुरलेल्या स्वरूपात, स्थानिक पातळीवर पावसाचे पाणी राखण्याच्या रीती पर्यावरणीय व्यवस्था आणि समाज, दोन्ही पातळ्यांवर, मेळ कायम राखणाऱ्या असतात. अनेक भागांमध्ये मोठ्या प्रमाणावर वृक्षतोड केली गेली आहे. जुनी तळी फुटू दिली, बुजून जाऊन दिली गेली आहेत. यामुळे जळण मिळणे दुरापास्त झाले आहे, आणि पाण्याची तीव्र टंचाई निर्माण झाली आहे. जमिनीची मोठी धूप झाली आहे. यामुळे लोकांमध्ये एक हतबलतेची भावना वाढीस लागली आहे. याच दिशेने वाटचाल होत राहिली, वृक्षतोड थांबली नाही, जुनी तळी दुरुस्त केली गेली नाहीत तर, लौकरच देशाचे मोठे क्षेत्र वाळवंट बनेल. पण तळी दुरुस्त करून पुन्हा कार्यान्वित केली जाऊ शकतात, झाडे लावली जाऊ शकतात, आणि त्यांची वेळच्या वेळी देखभाल केली जाईल अशा प्रकारची संस्कृती निर्माण केली जाऊ शकते. या कार्यक्रमासाठी फार भांडवली खर्च आवश्यक नाही. हे एक उदाहरण झाले. अशी इतरही उदाहरणे विचारात घेणे शक्य आहे.

उणीव कशाची आहे ? दूरदृष्टीचा अभाव आहे. परस्परांशी सहकार्याने काम करण्याची वृत्ती नाही. कोणतेही काम हाती घेतले तर, स्वतःपेक्षा दुसऱ्याला त्यापासून जास्त फायदा होईल का, तसे होणार असेल तर मग काम कराच कशाला, अशी मनाची प्रवृत्ती आढळते. गावांमध्ये भांडणे असतात, व त्यांना काही एक इतिहास असतो; या भांडणांमुळे कामे अडून राहतात. अशी भांडणे आपापसांत बोलणी करून, तडजोडीने सोडविण्याच्या रीती व यंत्रणा प्रस्थापित करण्याची गरज आहे. आपण स्वतःच्या हिमतीने व बळाच्या जोरावर कामे पार पाडू शकतो, परिस्थितीत सुधारणा घडवून आणू शकतो अशी आशावादी वृत्ती जोपासण्याची निकड आहे. समाजाच्या पुनर्रचनेविषयी एक चित्र, एक कल्पना मनात रुजणे गरजेचे आहे; डोळ्यांसमोर उदात्त ध्येय असले म्हणजे माणसांना स्फुरण चढते. सर्वांच्या भल्याच्या व हिताच्या दृष्टीने स्वतःची कर्तव्ये कोणती आणि स्वतःच्या हक्कांना मुरड कोठे व कितपत घालावयाची, असा विचार करण्याचा संस्कार रुजवला जाण्याची गरज आहे. यासारख्या गोष्टींमध्ये राजकारणी हस्तक्षेप हा पुष्कळदा काम बिघडविणाराच ठरतो. घोषित वा संकल्पित उद्दिष्ट एक, पण प्रत्यक्षात परिणाम वा फळ विपरीत असे अनेक कार्यक्रमांच्या बाबतीत घडताना आपण पाहतो. उदाहरणार्थ, उत्पादक कार्यांसाठी (शेती, उद्योग, व्यवसाय यांच्या क्षेत्रांत) बँकांनी कर्जे द्यावीत या कार्यक्रमाचा विचार करा. ही कर्जे परत फेडायलाच हवीत असे नाही, किंबहुना त्यांची परतफेड करावयाची नसतेच ही धारणा राजकारणी नेत्यांनी लोकांमध्ये आज रुजविली आहे. या राजकीय हस्तक्षेपाचा परिणाम काय झाला आहे ? तर, लोकांची दानत बिघडली आहे; प्रामाणिकपणा ऱ्हास पावला आहे. ग्रामीण भागातील लोकांमध्ये उद्योजकता व अभिक्रमशीलता यांची वाढ होण्याऐवजी, सार्वजनिक पैशाच्या भरवशावर जगण्याची ऐदी वृत्ती जोपासली गेली आहे. मूळ उद्दिष्टाला हरताळ फासला गेला आहे. काही बाबींमध्ये शासन एक सहाय्यक भूमिका वठवू शकते, व वठवतेही. पण शासनावर अभ्युदयासाठी, भले होण्यासाठी अवलंबून राहण्याची सवय जडणार असेल तर त्या गोष्टीने गंभीर चिंता उत्पन्न व्हायला हवी. जितकी ही परावलंबी वृत्ती व सवय कमी तितकी ती गावसमाजाच्या भल्याच्या दृष्टीने इष्ट गोष्ट होय.

स्वावलंबी—स्वयंपूर्ण नव्हे—गावांच्या अर्थव्यवस्थेचा शेतीमाल आधारित उद्योग हा एक अंगभूत भागच आहे. असे उद्योग गावांमध्येच उभारले जायला हवेत. लांबवरच्या गिऱ्हाइकांच्या गरजा भागविणारे इतरही काही उद्योग गावांमध्ये योजनाबद्ध रीत्या उभारले जाऊ शकतात. या उद्योगांमुळे ग्रामीण भागात सधनता वाढू शकते. पण एक धोका असा की, असे उद्योग हे दलालांच्या पकडीत येऊ शकतात. आणि गावसमाजाच्या, गावकऱ्यांच्या नियंत्रणाबाहेर असलेल्या बाजारपेठांमधील चढउतार व लहरी बदल यांचे तडाखे सहन करण्याची पाळी येण्याचा दाट संभव असतो. गावांचे भौतिक जीवन असे संघटित केले पाहिजे की जेणेकरून गावच्या सुदृढ अस्तित्वाच्या दृष्टीने या निर्यातलक्ष्यी उद्योगांचे स्थान व त्यांची भूमिका गौण, सीमान्त राहील. तगड्या, आत्मनिर्भर व्यक्तिमत्त्वाचा माणूस गरज पडली तर सहजपणे, हसत हसत काही सुखांवर स्वतःचे स्वत्व व स्वातंत्र्य राखण्यासाठी पाणी सोडणे पसंत करतो. अशा निर्यातलक्ष्यी उद्योगांमुळे

मिळणारे उत्पन्न व त्या आधारे प्राप्त होणारी सुखे ही प्रसंग पडल्यास सहजी सोडून देण्याची तयारी असलेले, स्वत्वाविषयी व स्वातंत्र्याविषयी जागरूक अभिमान असलेले व्यक्तित्व गावांचे असले पाहिजे.

नव्या संस्कृतीच्या अधिष्ठानावरच नव्या समाजाची उभारणी होऊ शकते. नव्या संस्कृतीच्या निर्मितीमध्ये नवसमाजाची उभारणी कशी हातभार लावू शकते हा महत्त्वाचा मुद्दा आहे. शिक्षणाला येथे काही एक भूमिका वठवावयाची आहे ही गोष्ट स्पष्ट आहे. कोणत्या प्रकारचे व गुणवत्तेचे शिक्षण एखादा समाज आपल्या नव्या पिढीला देतो यावरून त्या समाजाचे मूल्यांकन होऊ शकते. आपली आजची शिक्षणपद्धती मूलतः सदोष आहे. शिक्षण, विशेषतः प्राथमिक टप्प्यावरील शिक्षण, ज्यांचे शिक्षण करावयाचे त्यांच्या परिस्थितीशी व जीवनानुभवांशी घनिष्ठपणे निगडित असले पाहिजे. परिस्थिती व जीवनानुभव यांमध्ये फार वैविध्य आढळते. शिक्षणविषयक तात्त्विक मांडणी केली जाते तेव्हा या वैविध्याची जरूर दखल घेतली जाते. पण प्रत्यक्ष व्यवहारात वेगळाच दृष्टिकोण वरचढ आहे. सर्वत्र एकछाप शिक्षण देण्याकडे प्रवृत्ती आढळून येते. आपण शिक्षणविषयक राष्ट्रीय धोरणाची गोष्ट करतो, साऱ्या देशासाठी एक प्रमाणित स्वरूपाचे शिक्षण देण्याचे लक्ष्य आपण डोळ्यांसमोर ठेवतो. हे शिक्षण वस्तुतः कोणाला डोळ्यांसमोर ठेवून घेतलेले असते ? तर, नव्याने उत्कर्ष पावत असलेल्या मध्यमवर्गासाठी, त्याला डोळ्यांसमोर ठेवून ते घेतलेले असते. काही मोक्याच्या, कळीच्या जागा (commanding heights) पटकावून, काही प्रमाण, एकसारखे नियम व रीती यांच्या आधारे, साऱ्या राष्ट्राचे व्यवहार आपल्या नियंत्रणाखाली ठेवण्याची आकांक्षा हा मध्यमवर्ग बाळगतो. या वरचढ, नागर श्रेष्ठी वर्गाची मते व आकांक्षा यांचे प्रतिबिंब प्रचलित शिक्षणव्यवस्थेत व शिक्षणाच्या आशयात पडलेले आहे. ज्या प्रकारची विकेंद्रित समाजव्यवस्था आपणास उभारावयाची आहे त्या दृष्टीने हे शिक्षण उपकारक नाही ; उलट, बाधक आहे. शिक्षणाने माणसाचे शील व व्यक्तित्व घडवावयाचे असते. पण राष्ट्राच्या उभारणीची एक चुकीची कल्पना मनाशी बाळगून, शिक्षणाच्या या खऱ्या उद्दिष्टाकडे आज पूर्ण दुर्लक्ष केले जात आहे.

स्थानिक वैविध्याची उपेक्षा करणारे शैक्षणिक धोरण कृत्रिम व अवास्तव ठरते. लोकांच्या ठायी प्रगल्भ समज व क्रियाशील सर्जक बुद्धिमत्तेची जोपासना करण्याऐवजी एक बढाईखोर गर्विष्ठपणा शिक्षणाद्वारे आज जोपासला जातो. एकसंध व्यक्तित्व आणि सचेत मन घडत नाही. आजचे शिक्षण असे आहे की, ज्या खेड्यामधून वा वस्तीमधून तरुण-तरुणी शिक्षण घेण्यासाठी शाळेत येतात त्या खेड्याची वा वस्तीची नवरचना करण्याच्या दृष्टीने शिक्षण त्यांना ना पात्र वा कुशल बनविते, ना ते त्यासाठी आवश्यक त्या वृत्तीची त्यांच्या ठायी जोपासना करते. आजचे खेडे अनेक कसोट्यांवर फार अभावग्रस्त आहे ही वस्तुस्थिती कोणी अमान्य करू शकत नाही. पण आपल्या खेड्याचे पुनरुत्थान करण्याचे आव्हान आपण झेलले पाहिजे हे ध्येय त्यांच्या मनावर बिंबत नाही. नवसमाजाच्या उभारणीमध्ये आपण लक्षणीय योगदान करू शकतो वा तसे योगदान आपणास करावयाचे आहे अशी भावना वा ऊर्मी त्यांच्या हृदयात उत्पन्न होत नाही. आपल्या शैक्षणिक धोरणाचा काही परिणाम झाला असेल तर तो हाच की, शिक्षण घेतलेली ग्रामीण भागातील तरुण-तरुणी आपली खेडी सोडून शहरांची वाट धरतात. त्यांना दुसरा काही विचार सुचत नाही; शहरात जाऊन पांढरपेशी नोकरी मिळवावी ही एक आकांक्षा, हे एक स्वप्न उराशी बाळगायलाच आजचे शिक्षण त्यांना शिकवते. यातून काय होते ? एका बाजूला, खेड्यांमध्ये जो काही बुद्धिमत्तेचा, अभिक्रमशीलतेचा, कर्तृत्वाचा ठेवा आहे तो सतत शहरांकडे वळत असल्याने ग्रामीण भाग वंचित होतो, दरिद्री बनतो. पण हा जो ओघ सतत शहरांमध्ये येत राहतो त्यातल्या सर्वांना कामधंदा मिळतोच असे नाही. त्यामुळे शहरांमध्ये बेकार तरुणांची संख्या फुगत जाऊन शहरांचे आरोग्य व स्वास्थ्य बिघडते. शहरे जास्त जास्त रोगट बनत जात आहेत.

स्वास्थ्य आणि सार्वजनिक स्वच्छता व आरोग्य या क्षेत्रांतील प्रचलित धोरणाच्या विरुद्धही या प्रकारची टीकाटिप्पणी करता येईल. आपल्या येथील वैद्यकीय महाविद्यालयांमधून बाहेर पडणारे जे पदवीधर आहेत त्यांच्यापैकी जे अव्वल दर्जाचे आहेत ते जगाच्या पाठीवरील कुठल्याही शहरात व्यवसाय करण्याच्या दृष्टीने पूर्णपणे पात्र व सक्षम आहेत. पण चांगल्या प्रकारे व्यवसाय करण्यास जी आधारभूत रचना (सोयी व सेवा यांची) त्यांना लागते ती आपल्या

अनुक्रमणिका

खेड्यांमध्ये नाही आणि ते स्वतःच्या खर्चाने त्या सेवा व सोयी खेड्यांमध्ये उपलब्ध करून घेऊ शकत नाहीत. शहरांमध्ये स्थित आपल्याकडील औषधी कंपन्या त्या उत्पादन करीत असलेल्या औषधांच्या जाहिराती करतात. ही औषधे मग डॉक्टर लिहून देतात. पण ती सामान्य खेडुतांना परवडण्यापलीकडची असतात. काही वेळा ती देशात सहजी उपलब्धही नसतात. आपली डॉक्टर मंडळी आणि बहुराष्ट्रीय औषधी कंपन्या असे म्हणतील की, ही औषधे आपल्या देशात उपलब्ध नसतात हा काही त्यांचा दोष नाही. पण हा केवळ जबाबदारी झटकून टाकण्याचा प्रकार आहे. देशातील बहुसंख्य लोकांचे स्वास्थ्य राखावे व संवर्धित व्हावे, रोगांचे निवारण व्हावे, आजारी पडल्यावर त्यांना परिणामकारक औषधोपचारांचा खात्रीने लाभ व्हावा ही गरज आहे. प्राप्त परिस्थितीच्या ज्या मर्यादा आहेत त्या मर्यादांच्या चौकटीत व्यवहार्य, आटोक्यातला तोडगा शोधून तो अमलात आणण्याची विधायक दृष्टी बाळगली पाहिजे व तशी जबाबदारी स्वीकारली पाहिजे. आधुनिक ॲलोपथी वैद्यकाची कास धरून आपण जनसामान्यांपर्यंत पोचू शकत नाही. तेव्हा पर्यायी व्यवस्थेचा, पर्यायी रोगनिदान व औषधोपचार पद्धतींचा आश्रय घेण्याचा विचार केला पाहिजे. आरोग्य संरक्षण, संवर्धन व स्वास्थ्य ही समाजसेवेची क्षेत्रे आहेत या वृत्तीने या क्षेत्रात कार्य करणाऱ्या डॉक्टर व्यक्ती आपणास हव्या आहेत.

याचा अर्थ असा की, त्या त्या स्थानिक परिसरामध्ये लोकांना होणाऱ्या रोगांचे, त्यांचे स्वास्थ्य बिघडविणाऱ्या कारणांचे चित्र नीट माहीत करून घेऊन, ज्या रोगांचे प्रमाण व फैलाव जास्त व सार्वत्रिक आहे अशा सामान्य रोगांवर स्थानिक परिसरात वाढणाऱ्या, उपलब्ध असणाऱ्या वा सहजी वाढविता येणाऱ्या औषधी वनस्पतींच्या आधारे, साध्यासुध्या उपायांद्वारे इलाज करता येणे महत्त्वाचे आहे. यासाठी आवश्यक ते संशोधन आणि कौशल्ये व क्षमता यांची निर्मिती या दोन गोष्टींवर अग्रक्रमाने भर द्यावयास हवा. ज्या व्यक्तींचे आजार गुंतागुंतीचे असतील तेवढ्यांनाच उपचारासाठी जवळच्या शहरातील विशेषज्ञ डॉक्टरांकडे व/वा इस्पितळांमध्ये पाठविण्याची गरज उरावी. हे धोरण यशस्वी व्हावयाचे असेल तर, रोगांचा प्रादुर्भाव कमी होण्याच्या दृष्टीने सार्वजनिक स्वच्छता कशी ठेवावी व आरोग्यवर्धक पर्यावरण कसे संवर्धित करावे याचे ज्ञान सामान्य जनांमध्ये सार्वत्रिक रीत्या प्रसृत होईल असे एका बाजूला पहावयास हवे. तर, दुसरीकडे, ग्रामीण भागातील प्राथमिक आरोग्य केंद्रांचे काम अधिक सक्रिय, सशक्त व उपयोगी कसे होईल याकडे लक्ष पुरविले पाहिजे.

प्राथमिक आरोग्याची देखभाल करण्याची व्यवस्था फारच असमाधानकारक असण्याचा परिणाम काय होतो ? शहरांमधील इस्पितळांच्या क्षमतेपेक्षा किती तरी अधिक प्रमाणात व संख्येने रोगी शहरांमध्ये गर्दी करतात. ते सर्व ग्रामीण भागातून आलेले असतात. कलकत्त्यामधील इस्पितळांची कमालीची वाईट स्थिती पाहिली तरी शहरकेंद्री वैद्यकीय व्यवस्थेच्या घोर, गलथान राबवणुकीचे किती उद्वेगजनक परिणाम होतात, झालेले आहेत ते कोणासही स्पष्ट दिसेल, व मी जे म्हणतो आहे याची खात्री पटेल. एका मर्यादेपलीकडे, शहराविषयीचे आकर्षण हे खेड्यांसाठी उपकारक नाही, आणि शहरांच्या दृष्टीनेही उपकारक नाही. शिक्षण व आरोग्य सेवा ह्या अत्यावश्यक सेवा आहेत आणि त्यांची पुनर्रचना हा एक विकेंद्रित अर्थव्यवस्थेचा अंगभूत भाग आहे.

केंद्रीभूत अर्थव्यवस्थेला केंद्रीभूत राज्यसत्तेचा जसा आधार लागतो तसा मूलगामी अर्थाने वेगळ्या असलेल्या अर्थव्यवस्थेची उभारणी मूलतः वेगळ्या धर्तीच्या विकेंद्रित राज्यव्यवस्थेसोबतच होऊ शकते. पायापासून वर एका चिरंजीवी अर्थव्यवस्थेची उभारणी व पुष्टी व्हावयाची असेल तर स्थानिक स्वराज्य संस्थांच्या हाती पुरेशा प्रमाणात अधिकार असण्याची गरज आहे. अर्थव्यवस्थेचे बाजारपेठ केंद्री " औपचारिक " क्षेत्र आणि स्थानिक स्वावलंबनाच्या दृष्टीने कार्य करणारे ' अनौपचारिक ' क्षेत्र अशी जी दोन क्षेत्रे आहेत ती दोन्ही एकमेकांशेजारी अस्तित्वात राहणार आणि दीर्घ काळ कार्य करणार ही गोष्ट स्पष्ट आहे. त्याची कारणेही आम्ही वर दिली आहेत. त्याचप्रमाणे, वरिष्ठ पातळीवर वेगळ्या प्रकारची केंद्रीभूत राज्यव्यवस्था तर ग्रामीण पातळीवर विकेंद्रित राज्यव्यवस्था, अशा दोन प्रकारच्या व्यवस्था कार्यरत एकाच वेळी असतील. या दोन व्यवस्थांची संघटक तत्त्वे व सूत्रे वेगळी आहेत, ही गोष्ट उघड आहे. या दोन्ही व्यवस्थांना परस्परांशी सहअस्तित्व राखत विकसित व्हावे लागणार आहे ही गोष्ट अटळ दिसते. या अर्थाने की, एका फटकाऱ्या-

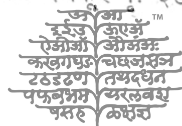
सरशी आजची केंद्रीभूत राज्यव्यवस्था प्रथम पूर्णपणे मोडीत काढून पर्यायी विकेंद्रित राज्यव्यवस्थेची उभारणी करण्याची कल्पना केवळ अव्यवहार्य आहे; म्हणजे ते केवळ मनोराज्य राहणार. तेव्हा प्रत्यक्षात शक्य कोटीतला परिवर्तनाचा मार्ग, वर सांगितल्याप्रमाणे, एकच दिसतो. तो म्हणजे, आजच्या केंद्रीभूत व्यवस्थेच्या पोटातच उद्याच्या पर्यायी विकेंद्रित राज्यव्यवस्थेची उत्क्रांती घडवून आणणे, हा होय. या उत्क्रांतीच्या ओघातच केंद्रीय राज्यव्यवस्थेच्या आजच्या आकृतिबंधातही परिवर्तन घडून येईल. या दोन प्रकारच्या राज्यव्यवस्थांमधील फरकांविषयी अधिक तपशिलामध्ये बोलण्यापूर्वी एक सावधगिरीचा इशारा देण्याची गरज आहे. सत्तेच्या मूलगामी विकेंद्रीकरणाच्या मार्गाने वाटचाल केली पाहिजे असे या लेखात प्रतिपादिले आहे. या मार्गाने वाटचाल करण्यामध्ये अनेक खाचखळगे व धोके आहेत. मार्गक्रमण करण्यात अडचणी, समस्या व धोके कोणते आहेत याचा थोडा विचार करू या.

वर म्हटल्याप्रमाणे, गाव हा असा एक समाज असतो की जेथे सर्वांची सर्वांना ओळख असते; कोणी अनामिक नसतो. माणसांची परस्परांशी साक्षात् गाठभेट पडत असते. बंधुभाव व परस्परसहकार्य यांच्यावर आधारित समाजाची उभारणी करता येईल असे आश्वासन ज्या प्रकारच्या रचनेत स्वभावतःच मिळेल अशी गावसमाज ही रचना आहे. पण आज गावांची अवस्था, स्थिती अशी आहे की तेथे सर्व गावकऱ्यांचे हितसंबंध एकसंध वा एकसारखे नाहीत. परस्परांच्या विरोधी असे त्यांचे हितसंबंध आहेत. विषमतेने कलंकित असलेल्या भेदांनी व विभागणीने गावांचे चेहरे विद्रूप झालेले आहेत. उच्चजातीयांच्या प्रभुत्वाखाली असलेली ग्रामपंचायत ही लोकशाही वा ग्रामस्वराज्य या दृष्टीने कधीच नमुनेदार असू शकणार नाही. पण, या विषमतेला पुढे करून, कारण बनवून सत्तेच्या मूलगामी विकेंद्रीकरणास विरोध करणे उचित होणार नाही; जसे, समाजात आर्थिक विषमता असेतोवर लोकशाही राज्यव्यवस्थेची गोष्ट करणे व्यर्थ आहे, असा युक्तिवाद करणे योग्य होणार नाही. विकेंद्रित समाजरचनेच्या उभारणीमधील अडथळ्यांचे गांभीर्य जाणून घेऊन त्यांवरील उपाययोजनांचा विचार केला पाहिजे. विकेंद्रित लोकशाहीचाच विचार सोडून देणे योग्य होणार नाही.

लोकजीवनात सार्वत्रिकपणे आचरल्या जाणाऱ्या अवनत रीतिभाती व प्रचलित असलेल्या आंधळ्या समजुती यांच्यामुळे न्यायाधिष्ठित निकोप गावसमाज विकसित होण्यात अडथळे उत्पन्न होतात. लोकशाही व्यवस्थेतील औपचारिक कार्यपद्धतींच्या आधारे हे अडथळे दूर करणे शक्य होणार नाही. अंधश्रद्धा, अन्याय्य कल्पना, गैर आचार यांच्या विरुद्धची चळवळ सामान्यतः मूठभर मंडळी पुढाकार घेऊन चालवीत असतात. रूढ चाकोऱ्यांमधून जीवन जगणाऱ्यांपासून नवे विचार मांडणारे, नव्या कल्पना अमलात आणणारे प्रयोगवीर वेगळे पडतात. समाजजीवनाच्या शिष्टमान्य, रूढ प्रवाहाविरुद्ध आगळेवेगळे मूल्य व तत्त्वनिष्ठ जीवन जगणाऱ्या अशा "सत्याचे प्रयोग" करणाऱ्या व्यक्तींना सहिष्णुतेने व आदराने वागणूक देण्याचे वळण गावपातळीवरील समाजाला पडावयास हवे आहे. बहिष्कार, छळ, मारहाण, जाळपोळ, मृत्युदंड यांसारख्या अघोरी उपायांनी वेगळ्या वाटेने जाऊ पाहणाऱ्यांना वठणीवर आणणे, दडपलेले ठेवणे, त्यांचा आवाज बंद पाडणे व त्यांच्या स्वप्नांचा चुराडा करणे असा पारंपरिक, गतानुगतिक गावसमुदायांचा व्यवहार आजवर राहिला आहे. ही खेदजनक वस्तुस्थिती नाकारून चालणार नाही. समाजरचनेच्या पायाशी असलेल्या गावपातळीवर मुस्कटदाबीचा प्रत्यय येणार असेल तर, विकेंद्रीकरणाच्या आधारे गावकेंद्री समाज निर्माण करण्यास व्यापक पाठिंबा मिळणार नाही. अन्यायाचा प्रतिकार व त्याविरुद्ध संघर्ष करण्याची गांधींनी दाखवून दिलेली सत्याग्रहाची रीत, सत्याग्रहाचा घालून दिलेला वस्तुपाठ या संदर्भात फार महत्त्वाचा आहे. ग्रामस्वराज्य प्रत्यक्षात मूर्त व्हावयाचे असेल तर सत्याग्रही वृत्ती व वर्तन समाजात रुजले पाहिजे; सत्याग्रहाच्या साधनमार्गाशी संयोग पावल्यासच ग्रामस्वराज्य निर्माण होईल.

आज ग्रामपंचायती वा पंचायतराज्यांतील वित्तीय संस्था यांच्यावर एक ना एका राजकीय पक्षाची पकड आढळते. या संस्था आपल्या ताब्यात असाव्यात यासाठी राजकीय पक्ष सक्रियपणे राजकारण खेळत असतात. देशाच्या कानाकोपऱ्यापर्यंत आपल्या राजकीय प्रभुत्वाचा विस्तार करण्याचे एक साधन, एक मार्ग म्हणजे या संस्था काबीज करणे होय अशीच आज मान्यता

(पुढील मजकूर पृ. ३७ वर पहा)





महाभारतातील कर्णचरित्र

रा. द. गोडबोले

कर्णाच्या स्वर्गगतीचे कारण अपराध अल्प, दुष्कृत्ये व पापे हे प्रमाद असे देऊन डॉ. श्रीराम पंडित यांनी आपल्या '**शोध कर्णाचा**' या पुस्तकात व्यासांच्या निष्कर्षाची विकृती केली आहे. महाभारतातील कर्ण-चरित्राचा मूळ स्रोतच गढूळ केला आहे आणि तोही साधार असा भास निर्माण करून! शहाण्याशहाण्यांचाही त्यामुळे बुद्धिभेद झाला आहे. मग सामान्यांचे काय? त्यामुळे महाभारताच्या शिकवणुकीविषयी वाचकांच्या मनात संभ्रम निर्माण होण्याची शक्यता वाढली असल्याने हे लिखाण सर्व दृष्टींनी अपकारक झाले आहे.

माझ्या लेखाला डॉ. पंडितांनी लोकसत्ता, दिनांक २६ जुलै १९९२ च्या अंकात बचावात्मक उत्तर देण्याचा प्रयत्न केला आहे, त्यातील युक्तिवादाला प्रत्युत्तर या लेखात समाविष्ट आहे.

मत्सरी व दुष्ट बुद्धी कर्ण

पांडवांची प्रगती पाहून लहानपणापासून दुर्योधन, कर्ण, दुःशासन, शकुनी त्यांचा द्वेष करू लागले. "तांस्तथा रूपवीर्योजःसंपन्नान्पौरसंमतान् । नामृष्यन्कुरवो दृष्ट्वा पांडवाञ्श्रीयशोभृतः ॥ ७ ॥ ततो दुर्योधनः क्रूरः **कर्णश्च** सहसौबलः । तेषां निग्रहनिर्वासान्विविधांस्ते समाचरन् ॥ ८ ॥ ददावथ विषं पापो भीमाय धृतराष्ट्रजः । जरयामास तद्वीरः सहान्नेन वृकोदरः ॥ ९ ॥ ... तोयेषु भीमं गङ्गायाः प्रक्षिप्य पुरमाव्रजत् ॥ १० ॥ (संशो० १.५५, श्लो० ७–१२) या कृत्यात कर्ण सहभागी होता.

राजकुमारांची शस्त्रास्त्रपरीक्षा प्रेक्षणगृहात झाली त्या वेळी भीम, कौरव सुमारे १३ वर्षांचे, युधिष्ठिर १४ वर्षांचा, अर्जुन १२ वर्षांचा असावा. कर्ण तेव्हा २४ वर्षांचा तगडा तरुण होता. बुद्धीची पूर्ण वाढ झालेला पण वर्तन बालिश, उन्मादी होते. न्यूनगंडाने पछाडलेला कर्ण अर्जुनाचा द्वेष करू लागला.

स्पर्धमानस्तु पार्थेन सूतपुत्रोऽत्यमर्षणः ।
दुर्योधनं समाश्रित्य सोऽवमन्यत पाण्डवान् ॥
॥ १.१२२, ४७ ॥

कर्णाच्या दुष्कृत्यांची, महापातकांची यादी अशी– (त्यात कर्णाचा सहभाग, प्रेरणा होती). (१) भीमाला विषप्रयोग, सर्पबंधन, (२) लाक्षागृह दाह, (३) वनवासातून प्रकट झाल्यावर साहाय्य मिळण्यापूर्वी युद्धाने न कळत नष्ट करण्याची योजना, नंतर द्यूतप्रसंगी द्रौपदीवस्त्रहरणाची आज्ञा कर्णाची*, (४) अनुद्यूताला आवाहन करण्याचा कट*, (५) कृष्णबंधनाची मसलत, (६) परशुरामाशी असत्य भाषण, कपटाचरण*, (७) युधिष्ठिराला जिवंत पकडून आणण्याची सूचना– द्रोणपर्व*, (८) १३ वर्षे वाट न पाहता पांडवांवर हल्ला करून नष्ट करण्याची योजना कर्णाची. त्याचा प्रतिवेध व्यासांनी केल्यावर पुढे, (९) पांडव छळाची योजना* कर्णाने संमत करून घेतली (* ही पंच महापातके).

कर्णाची स्वर्गगती

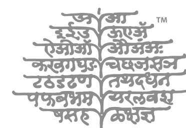
कर्ण सूर्याचा अंश म्हणून अर्जुनाच्या बाणाने शिर रणांगणात धरणीवर पडताच त्यातून दिव्य तेज निघून सूर्यमंडलात विलीन झाले.

देहात्तु कर्णस्य निपातितस्य तेजो दीप्तं खं
विगाह्याचिरेण ।
तदद्भुतं सर्वमनुष्ययोधाः पश्यन्ति राजन् निहते
स्म कर्णे ॥ सं० ८.६७,२७ ॥

सूर्याचा अंश म्हणून आदित्यात विलीन झाला, तो काही त्याच्या भूलोकीच्या कर्माचा निर्वाळा नव्हे.

भूमिभार हलका करण्याकरता देव-दानवांचे अवतरण झाले, भगवंतांनी अवतार घेऊन मनुष्यलोकी येण्याचे मान्य केले. याचे वर्णन आदिपर्व संशोधित अ० ५८, नीलकंठ अ० ६४ यांमध्ये, तसेच व्यासांनी आश्रमवासिक पर्वात (सं० अ० ३९, नीलकंठ अ० ३१)

अनुक्रमणिका





केले आहे. देवकार्य आटोपल्यावर **तत्काल** आपापल्या अंशात विलीन झाले. जे रणांगणावर शस्त्रपूत झाले व ज्यांचे पुण्य अल्प होते ते प्रथम काही काल स्वर्गात, नंतर आपापल्या लोकी गेले. कित्येक देवलोकी, कित्येक ब्रह्मसभेत, कित्येक कुबेर नगरीत, कित्येक वैवस्वत लोकास, कोणी राक्षसलोकी, पिशाचलोकी, कित्येक उत्तर करूत गेले.

कौरवपक्षाकडील धृतराष्ट्र गंधर्वलोकी, विदुर यमधर्मात, गांधारी आपल्या पतिलोकात, भीष्म 'द्यु'-वसु, द्रोण बृहस्पति; सर्व धार्तराष्ट्र काही काळ स्वर्गवास भोगून राक्षसलोकी गेले. दुर्योधन कलीचा अंश, शकुनि द्वापर यांना प्रथम काही काळ स्वर्ग मिळाला.

दुष्कृत्ये, पापे अल्प व केवळ प्रमाद म्हणून प्रथम नरकवास, नंतर स्वर्गप्राप्ती असे कर्ण किंवा पांडव यांच्या बाबतीत डॉ. पंडित म्हणतात तसे झालेले नाही.

आश्रमवासिक पर्वात धृतराष्ट्राचे कल्याण करण्यासाठी 'तपाचे फल दाखवतो, तुझ्या मनातली इच्छा पुरी करतो' असे व्यास म्हणाले. सर्वांच्या इच्छेवरून, सर्व जनसमुदाय मुनिजनांसह गंगेच्या काठी जाऊन उतरला. सूर्य अस्तंगत झाल्यावर स्नान करून रात्रीची कर्मे आटोपल्यावर शुद्ध होऊन व्यासांकडे आले. व्यासांनी गंगेमध्ये स्नान करून सर्व योद्धे, सैन्य यांना हाक मारली. तेव्हा मोठा आवाज निघून भीष्म, द्रोण प्रभृति मंडळी सेनेसह, जो वेश, जो ध्वज, जे वाहन त्यांसह सर्व वीर व्यासांच्या आवाहनाने गंगेतून वर आले. अंगावर दिव्य वस्त्रे झळकत होती. फरक एवढाच की वैर, राग, अहंकार, मत्सर ही त्या सर्वांमधून निघून गेली होती. धृतराष्ट्राला व्यासांनी त्या वेळी दिव्य दृष्टी दिली होती.

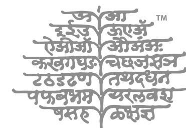
पांडव मोठ्या आनंदाने **कर्ण, अभिमन्यू** यांना भेटून त्यांचे सख्य झाले. पा. ३६ वर डॉ. पंडित म्हणतात— भ्रातृप्रेमाने ते परस्परांना भेटले या उल्लेखावरून कर्णाच्या व्यक्तित्वावर प्रकाश पडतो. तो कसा काय? एकट्या कर्णाच्या बाबतीत नव्हे, दुर्योधनासकट कौरव, योद्धे निर्मत्सर, क्रोधरहित झाले होते.

ही गोष्ट आहे युधिष्ठिर हास्तिनापुरास राजा झाल्यावर **१६ वर्षांनी**, त्या वेळी कर्ण स्वर्गात होता हे व्यासकृत मृत दर्शनावरून सिद्ध होते. म्हणजे **रणांगणात पडल्यावर सूर्यात विलीन झाला तोच कर्ण १६ वर्षांनंतर पुन्हा सर्वांना स्वर्गातून आलेला दिसला हे पंडितांनी कबूल केले आहे.** पांडवांचे स्वर्गारोहण यानंतर २० वर्षांनी झाले आहे. तर मग कर्णाला नरकवास केव्हा मिळाला? (तो भासमान नरक होता.) पण डॉ. पंडित कर्णाला अल्प काल आधी नरकवास झाला हे गृहीत धरतात त्याला आधार नाही.

आश्रमवासिक पर्वानंतर, मौसल पर्व, नंतर महाप्रस्थान पर्व व स्वर्गारोहण पर्व. या चार पर्वांचे संशोधित प्रतीचे संपादन कै. डॉ. श्री. कृ. बेलवलकर यांनी केले आहे. महाप्रस्थान व स्वर्गारोहण पर्वातील आशय वर्णन करताना ते म्हणतात— पृथ्वीची प्रदक्षिणा झाल्यावर सात जण— पाच पांडव, द्रौपदी आणि बरोबरचा कुत्रा (हा यमधर्मच, कुत्रा पडल्यावर यमधर्माने त्यात प्रवेश केला हे युधिष्ठिराला कळले नाही अशी टीप ते देतात)— यांपैकी दोघेच शेवटपर्यंत राहिले— युधिष्ठिर आणि कुत्रा. त्या वेळी इंद्राच्या रूपाने यमधर्म म्हणाला आता सदेह स्वर्गाला तूच फक्त तुझ्या पुण्याईने जाशील, कुत्र्याला प्रवेश नाही. मी कुत्र्याला सोडून येणार नाही असे युधिष्ठिर म्हणाला तेव्हा ही मी तुझी दुसरी परीक्षा पाहिली असे यमधर्म म्हणाला. इंद्राने रथ आणला व त्याला नेऊ लागले तेव्हा द्रौपदी व चौघे बंधू असतील तेथे मी जाईन असे म्हटल्यावर ते आधीच स्वर्गात पोचले आहेत असे सांगितले. इतकाच गोषवारा ते देतात. यात त्यांनी कर्णाचे नाव घेतले नाही, घेण्याचे महत्त्व वाटले नाही.

युधिष्ठिराचा मोठेपणा, दयाळुपणा, आत्यंतिक धर्मनिष्ठा दाखवण्याकरता स्वर्गारोहणपर्वाची रचना दिसते. त्याला नरक दाखवावा लागला तो (१) सर्व राजांनी पाहिला पाहिजे म्हणून, आणि (२) द्रोणांना फसवले म्हणून. द्रौपदी, चौघे बंधू आधी पडले त्याची कारणे युधिष्ठिर देतात ती इतकी क्षुल्लक की तशाच प्रकारच्या कारणांकरता— द्रौपदीला ईर्षेने द्यूतात पणाला लावले, गांडीव दुसऱ्याला देऊन टाक असे अर्जुनाला सांगितले, द्रोणांनी श्रीकृष्णवचनाचा अनादर करून 'नरो वा कुंजरो वा।' असे म्हणून बचावाचा प्रयत्न केला, द्रौपदी सर्वांना समान मानीत नाही असा संशय घेतला— याकरता चारदा आधीच पतन व्हायला पाहिजे होते. यामुळे युधिष्ठिराचे ममत्व, स्वतःच्या धर्मज्ञतेचा अहंकार, मानुषी क्रोध, मत्सर यांचेही या पर्वात दर्शन घडले आहे.

अनुक्रमणिका





कर्मविपाक सिद्धान्त

कै. चिं. वि. वैद्य व लोकमान्य टिळक यांनी केलेले विवेचन इहलोकीच्या फळाबद्दल मिळणारी-गती युधिष्ठिराच्या बाबतीत योग्यच आहे, देवकार्यार्थ अवतीर्ण झालेल्यांना नाही. देवकार्य झाल्यावर ते ते आपापल्या अंशांत गेले हे सुसंगत आहे. जो कर्ण रणांगणात पडल्यावर स्वर्गात गेला, जो पुन्हा १६ वर्षांनी पांडवादींना व्यासांनी स्वर्गात असलेला दाखवला तो पुढे आणखी वीस वर्षांनी नरकात गेला हे पंडितांना विसंगत वाटत नाही ! त्यांचा सर्व भर आहे तो

न सव्यसाची न भीमो. . . . ।

कर्णो वा सत्यवाक्शूरो नरकार्हाश्चिरं नृप ॥

सं० १८.३.३६ या श्लोकातील 'चिरं' या शब्दावर; त्यामुळे चौघे बंधू, कर्ण दीर्घ काळ नरकवासाला पात्र नाहीत असा ते अर्थ घेतात. येथेही 'चिरं' च्या ऐवजी "नरकार्हा न ते नृप" असाही न स्वीकारलेला पाठ आहे. **हा सर्व भासमान नरक व स्वर्ग होता.** म्हणजे चिरं शब्दाचा पांडवांसंबंधीचा नरकाभास फार वेळ टिकणारा नाही असाच अर्थ केला पाहिजे. 'त्यामुळे तुला काही वेळ (मुहूर्त) दुःख प्राप्त झाले' असे म्हटले आहे.– चौघे बंधूसुद्धा आपापल्या अंशांत, द्रौपदी श्रीरूपाने देहपात झाल्याबरोबर स्वर्गात गेली होती.

इंद्र, नारद, यमधर्म (काही वेळ इंद्ररूप) या सर्वांनी तुला सदेह स्वर्गात आणले असे सुरुवातीला म्हटले तरी युधिष्ठिरालाही शेवटच्या टप्प्यात गंगेत स्नान करून दिव्य देहानेच स्वर्गात जावे लागले.

गङ्गां देवनदीं पुण्याम् पावनीमृषिसंस्तुताम् ।

अवगाह्य तु तां राजा **तनुं तत्याज मानुषीम् ॥**

॥ सं० १८.३.३९ ॥

स्वर्गारोहणमधील स्वर्ग, नरक सर्व मायाच होती. युधिष्ठिराने घटकाभर नरकवासाचे दुःख भोगले हे दाखवले ते तो मानुष अवस्थेत राजा होता त्याची गती.

तेव्हा कर्णाला पांडवांबरोबर अल्प काल (किती ?) नरकवास कारण अपराध, दुष्कृत्ये, महापातके कमी, नंतर स्वर्गवास असे महाभारतात नाही, हा व्यासांचा निष्कर्ष नव्हे.

महाभारतात कोणते विधान प्रधान, गौण हे संपूर्ण संहितेचा विचार करून ठरवावे लागते असे पंडित म्हणतात तर जे आदिपर्व, कर्णपर्व, आश्रमवासिक पर्व यांत आहे ते विसंगत समजून स्वर्गारोहणमधील मायानरक ग्राह्य धरतात याचा अर्थ कर्णाविषयीचा पूर्वग्रहविषयक चष्मा लावून कर्णप्रतिमेकडे पाहतात असाच होतो. म्हणूनच कर्णाची **दुष्कृत्ये, महापातके, क्षुद्र, क्षुल्लक ठरविण्याचा** प्रसंग येतो हेच आक्षेपार्ह आहे. महाभारताची शिकवण विकृत होते ती अशी.

पांडवांकडील अभिमन्यू सोमात, धृष्टद्युम्न अग्नीत, शिखंडी राक्षसलोकी, पांडव आपापल्या अंशांत विलीन झाले. संजय कौरवपक्षाचा. त्याला सद्गति मिळाली. विदुर यमधर्मात विलीन झाला. कर्णाची दुष्कृत्ये कमी म्हणून पांडवांना मिळालेली गती त्याला लाभली (पान ३७) असे डॉ. पंडित म्हणतात ते निराधार आहे.

व्यासांच्या मताप्रमाणे राजकली दुर्योधन हा कलीचाच अंश तर त्या अमर्याद क्रोध-वृक्षाचा ताठा व खोड म्हणजे दुष्टबुद्धी, दुर्मती कर्ण होय. देवर्षि नारदांनी युधिष्ठिराला निराळ्या शब्दांत सांगितले आहे :–

क्षत्रं स्वर्गं कथं गच्छेच्छस्त्रपूतमिति प्रभो ।

संघर्षजननस्तस्मात्कन्यागर्भो विनिर्मितः ॥

॥ शांतिपर्व अ० २, श्लो० ४ ॥

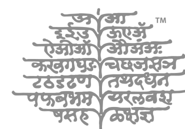
सर्व क्षत्रिय रणांगणात पडून शस्त्रपूत असे स्वर्गात कसे जातील याकरता संघर्ष उत्पन्न करणारा हा कन्यागर्भ (नियतीने) निर्माण केला; देवकार्यार्थ खर्ची पडला असे समजून शोक आवर असे युधिष्ठिराला सांगितले. दुष्टबुद्धी, दुर्मति कर्णाने दुर्योधन-हिताच्या नावाखाली दुर्योधनाच्या पुढेही दुष्कृत्यांत आघाडी घेतली, त्याचा उलगडा महाभारतात आहे.

घोषयात्रा प्रकरण

कर्णाच्या देहात आत्मा नरकासुराचा

पांडव वनात गेले असता असहाय पांडवांवर न कळत ससैन्य हल्ला करून त्यांचा नाश करावा ही कर्णाची कपटी योजना व्यास महर्षींनी धृतराष्ट्राकडे येऊन प्रतिषेध केल्यामुळे बारगळली. पुनः हलक्या मनाचा कर्ण दुर्योधनाला घोषयात्रेची प्रेरणा देतो. स्वतःच धृतराष्ट्राची संमती मिळवून पांडवांचा छळ करावा या भावनेने (यात दुर्योधनाचे हित ते कोणते ?) द्वैतवनात आला. बरोबर ८,००० रथ, ३०,००० हत्ती, ९,००० अश्व, अनेक हजार पायदळ, शेकडो लोक,

अनुक्रमणिका





बाजार, छकडे, वेश्या, व्यापारी, स्तुतिपाठक असा लवाजमा, वस्त्रालंकार घातलेल्या कौरवांच्या स्त्रिया घेऊन आपल्या बंधूंसह दुर्योधन-कर्ण निघाले.

कर्ण म्हणतो, शत्रूंची दुर्दशा पाहण्यात जो आनंद आहे तो आनंद पुत्राच्या, धनाच्या, राज्याच्या लाभातही नाही, आणि विशेष म्हणजे –

सुवाससो हि ते भार्यां वल्कलाजिनसंवृताम् ।
पश्यन्तु दुःखितां कृष्णां सा च निर्विद्यतां पुनः ॥
न तथा हि सभामध्ये तस्या भवितुमर्हति ।
वैमनस्यं यथा दृष्ट्वा तव भार्याः स्वलंकृताः ॥
(सं० ३.२२६, श्लो० २०,२१)

झाले सर्व विचित्रच. पांडवांचा मित्र चित्रसेन गंधर्व त्या वेळी जलक्रीडेसाठी तिकडे होता. त्याने कौरवांवर हल्ला केला. प्रथम कर्णाने चांगला पराक्रम केला. पण गंधर्व कर्णावर धावून आले. रथ मोडून टाकला. दुर्योधन सैन्यासह मदतीला आला. कर्णाला लढणे असह्य झाले. ढाल, तलवार घेऊन कर्णाने रथावरून उडी टाकली. कोणाला वाटेल की आता पायदल होऊन लढणार. पण कसचे काय, विकर्णाच्या रथावर चढून सुटका करून घेण्यासाठी घोडे पिटाळले (सं० २३०, श्लो० ३१). सर्व सैन्य दुर्योधनासमोरच माघार घेऊन पळाले. या वेळी कर्णाची **कवच-कुंडले शाबूत** होती. ब्रह्मास्त्रही अवगत होते. कर्ण जरी मरणार नव्हता तरी पराभवापासून त्याचे रक्षण होणार नव्हते ही त्याची खात्रीच पटली. (पुढे कवच-कुंडलांचे दान **अमोघ शक्तीच्या मोबदल्यात** देणे त्याला फायद्याचे वाटले.)

अभिमानी दुर्योधन रणांगणात ठाम उभा होता. तो पकडला गेला. पुढे युधिष्ठिराच्या आज्ञेने अर्जुन-भीम यांनी पराक्रम करून त्याला सोडवले. युधिष्ठिराच्या औदार्याने दुर्योधनाला अत्यंत वेदना झाल्या. तो परत फिरला. कर्ण भेटला तेव्हा त्याने दुर्योधनाचे अभिनंदन केले– का तर गंधर्वांचा पराभव केला असे समजून. कर्ण म्हणतो– तुझ्या समक्षच गंधर्व माझ्यावर चाल करून आले, **सैन्यामध्ये फाटाफूट होऊ लागली, मला स्थिरस्थावर करता येईना. माझ्या शरीराला जखमा होऊन मला अत्यंत पीडा झाल्यामुळे मी तेथून पळून गेलो.**

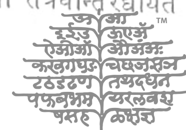
पण आणखी पुढे आहे– झालेल्या अवमानाने **दुर्योधन** इतका खिन्न होतो की नगराबाहेर **प्रायोपवेशनास** बसतो, कर्ण म्हणतो– त्याच्याच राज्यात दास बनलेल्या पांडवांनी त्याचे रक्षण केलेच पाहिजे. ऐकले नाहीस तर वनात चरणाची शुश्रूषा करीत बसून राहीन.

(पंडित म्हणतात– कर्ण शर्थीने लढतो, मायावी युद्धापुढे चालले नाही. म्हणजे भीम, अर्जुन अधिक पराक्रमी ठरले, ते पंडितांना सोयीचे नाही. कर्णाचे उद्गार पांडवांविषयीचे खुनशीपणाचे, अन्यायकारक वाटतात असे म्हणूनही पंडित म्हणतात कर्ण दुर्योधनाचे प्रिय करण्याचा एक उपाय म्हणून तो पांडवांची (शाब्दिक !) मानखंडना करतो. कर्णाला फारसा दोष लावता येत नाही. **कर्ण एक निर्लज्ज, त्याचे समर्थक सात निर्लज्ज !**)

पंडित म्हणतात– मित्राला वाचवण्यासाठी 'आपण प्रायोपवेशन करू' असे म्हणून पुढे तुला अर्जुनाच्या पराक्रमाची भीती उत्पन्न झाली असेल तर मी आता अर्जुनवधाची प्रतिज्ञा करतो' असे तो निर्धारपूर्वक सांगतो. **ह्यानंतर दुर्योधन निर्णय बदलतो** असे पंडित म्हणतात त्यात **महाभारतातील कथेचा ते जाणूनबुजून अपलाप** करीत आहेत. दुर्योधन प्रायोपवेशन सोडतो त्याचे कारण **दानवांचा उपदेश** (सं० ३, अ० २४०).

दुर्योधन कोणाचेच ऐकेना. दुःशासनाला बांधवांसह राज्य करायला सांगतो. तेव्हा काही यज्ञकर्म करून उत्पन्न झालेल्या कृत्येच्या साहाय्याने दैत्य दानवांनी त्याला पाताळात नेले, 'आम्ही श्रीशंकराला तपश्चर्येने प्रसन्न करून तुझी प्राप्ती करून घेतली आहे; वीर्यसंपन्न दानव साहाय्याकरता पृथ्वीवर उत्पन्न झाले आहेत.' असे समजावले.

हतस्य नरकस्यात्मा कर्णमूर्तिमुपाश्रितः ।
तद्वैरं संसारन्वीर योत्स्यते **केशवार्जुनौ** ॥ १९ ॥
स ते विक्रमशौण्डीरो रणे पार्थं विजेष्यति ।
कर्णः प्रहरतां श्रेष्ठः सर्वांश्चारीन् महारथः ॥ २० ॥
ज्ञात्वैतच्छद्मना वज्री रक्षार्थं सव्यसाचिनः ।
कुण्डले कवचं चैव कर्णस्यापहरिष्यति ॥ २१ ॥
तस्मादस्माभिरप्यत्र दैत्याः शतसहस्रशः ।
नियुक्ता राक्षसाश्चैव ये ते संशप्तका इति ।
प्रख्यातास्तेऽर्जुनं वीरं निहनिष्यन्ति
मा शुचः ॥ २२ ॥
प्रतिनिक्षिप्य त वीरं कृत्या समभिपूज्य च ।
अनुज्ञाता च राज्ञा सा तत्रैवान्तरधीयत ॥ २८ ॥





गतायामथ तस्यां तु राजा दुर्योधनस्तदा ।
स्वप्नभूतमिदं सर्वमचिन्तयत भारत
विजेष्यामि रणे पाण्डूनिति तस्याभवन्मतिः ॥ २९ ॥
कर्णोऽप्याविष्टचितात्मा नरकस्यान्तरात्मना ।
अर्जुनस्य वधे क्रूरामकरोत्स मतिं तदा ॥ ३२ ॥
भीष्मद्रोणकृपाद्याश्च दानवाक्रान्तचेतसः ।
न तथा पाण्डुपुत्राणां स्नेहवन्तो विशांपते ।
न चाचचक्षे कस्मैचिदेतद्राजा सुयोधनः ॥ ३४ ॥
दुर्योधनं निशान्ते च कर्णो वैकर्तनोऽब्रवीत् ।
स्मयन्निवाञ्जलिं कृत्वा पार्थिवं हेतुमद्वचः ॥ ३५ ॥
अथवा ते भयं जातं दृष्ट्वार्जुनपराक्रमम् ।
सत्यं ते प्रतिजानामि वधिष्यामि रणेऽर्जुनम् ॥३८॥
एवमुक्तस्तु कर्णेन दैत्यानां वचनात्तथा ।
प्रणिपातेन चान्येषामुदतिष्ठत्सुयोधनः ।
दैत्यानां तद्वचः श्रुत्वा हृदि कृत्वा स्थिरां
मतिम् ॥ ४० ॥

विवेश स्वपुरं तदा ॥ ४७ ॥ येथे अ० २४० समाप्त. कृत्या अंतर्धान पावल्यावर हे सर्व स्वप्नात घडल्याप्रमाणे दुर्योधन मानू लागला. संशप्तक दैत्य अर्जुनाला ठार मारण्यासाठी योग्य व समर्थ आहेत असे मानू लागला. नंतर कर्णाची प्रतिज्ञा (वाचि वीर!) असे कर्ण म्हणाल्यावर, दैत्यांचे म्हणणे ऐकल्यावर, दुसऱ्यांचे प्रणिपात स्वीकारून दुर्योधन उठला. दैत्यांचे म्हणणे ऐकल्यावर चित्त थाऱ्यावर आले. नंतर हास्तिनापुरात प्रवेश केला, कर्णाच्या बोलण्यावरून, प्रतिज्ञेमुळे नव्हे.

पुस्तकात डॉ. पंडितांनी याचा उल्लेख संशोधित प्रतीत स्वीकृत असतानाही अजिबात टाळला आहे. कर्णाचे सर्व ६५ वर्षांपर्यंतचे चरित्र वर्णन केल्यावर व्यास महर्षींनी कर्णाचा चितात्मा नरकासुराच्या अन्तरात्म्याने वेष्टित होता असे वर्णन केले.

हे व्यासांचे म्हणणे मान्य केले म्हणजे सर्व दुष्कृत्यांचा, पातकांचा उलगडा होतो. द्रौपदीवस्त्रहरणप्रसंगी वासनामय हीन अंतःकरण कसे उफाळून आले त्याचा उलगडा होतो.

आता लोकसत्तेमधील उत्तरात पंडित म्हणतात-- सूर्यपुत्र कर्णाच्या देहात नरकासुराचा आत्मा असेलच कसा? (तो नरकात गेला– अल्प काल– हे पंडित मानतात!) हे विधान शेकडो उल्लेखांशी, त्या सद्गुणांशी (मानलेल्या!)विसंगत वाटते...वगैरे. त्याला उत्तर असे–

दानव दुर्योधनाला म्हणतात– तुझी 'दिव्यता' जाणून घे. "पूर्वी आम्ही तप करून महेश्वराकडून तुला मिळवला, वज्रसमूहाने तुझी काया निर्माण झाली आहे; ती अस्त्रांनी, शस्त्रांनी अभेद्य आहे. (३. २४०, श्लो० ५, ६)" दिव्य याचा अर्थ विस्मयकारक, सुंदर असाही आहे. ते पुढच्याच श्लोकात आहे. "अस्त्रैरभेद्यः शस्त्रैश्चाप्यधः कायश्च तेऽनघ। कृतः पुष्पमयो देव्या रूपतः स्त्री मनोहरः ॥ ७ ॥ एवमीश्वरसंयुक्तस्तव देहो नरोत्तम। देव्या च राजशार्दूल दिव्यस्त्वं हि न मानुषः ॥८॥ पुढे म्हटले आहे– भीष्म, द्रोण यांच्यामध्ये दुसरे असुर शिरतील, ते निर्दयपणे तुझ्या वैऱ्यांशी युद्ध करतील. (दुर्योधनाला देव म्हटले नाही, तर आम्ही तुला महेश्वराकडून प्राप्त करून घेतले त्याअर्थी तुझी दिव्यता जाणून घे. तू आमच्या पक्षाचा आहेस.)

भीष्मांनीसुद्धा ही कल्पना उचलून धरली आहे. युद्धाच्या चौथ्या दिवशी पांडवांचे पारडे जड झाले तेव्हा पराभवाचे खापर दुर्योधनाने भीष्मांच्या डोक्यावर फोडले. भीष्म ताडकन म्हणाले–

मी तुला हजार वेळा सांगितले, माझ्या ओरड्याकडे दुर्लक्ष केलेस, त्यामुळे ही वेळ आली. तू **क्रूर राक्षस** आहेस. त्याशिवाय गोविंद व धनंजय या नरनारायणांचा दुसरा कोण द्वेष करील. (श्लो० ३१ ते ४५, अ० ६१ यात हे वर्णन आहे)

तेव्हा कृष्णार्जुनांशी युद्ध करणारा, द्वेष करणारा तो राक्षस ही कल्पना **व्यासांचा निष्कर्षच** आहे. त्यात विसंगत काही नाही.

तेव्हा सं० ३.२४०, लो० १९ यात कर्णाच्या देहात नरकासुराच्या आत्म्याने आश्रय घेतला आहे यात विसंगती नाही. उलट, हा व्यासांचा निष्कर्ष मान्य केला की कर्णाच्या दुष्कृत्यांची– महापातकांची, संगती लागते, तर्कदुष्ट समर्थन करावे लागत नाही. पुस्तकात मात्र पंडितांनी या घटनेचा अपलाप केला आहे कारण त्यांना ते सोयीचे नाही. **दुर्योधनाने प्रायोपवेशन सोडले ते दानवांचा उपदेश मानून, कर्णाच्या आग्रहाने नव्हे** हे त्यात आले आहे.

दानवांच्या उपदेशावर विश्वास ठेवून संशप्तकांचा उपयोग करण्याची योजना दुर्योधनाने अमलात आणली. अर्जुनाच्या वधाकरता उपाय म्हणून त्याला संशप्तकांशी लढायला लावून युधिष्ठिराच्या रक्षणाची चिंता लागावी अशी दोलायमान अवस्था करावी म्हणजे तो दमेल व

कर्ण त्याला ठार करील याचा उल्लेख कर्णपर्वात आहे.

सा हि दुर्योधनस्यासीन्मतिः कर्णस्य चोभयोः ।
अर्जुनस्य वधोपाये तेन द्वैधमकल्पयत् ॥ १६ ॥
स तु संवर्तयामास* द्वैधीभावेन पाण्डवः ।
(* पाठभेद – दोलायमानोऽभूत्)
वधेन तु नराग्र्याणामकरोतां मृषा तदा ॥ १७ ॥
(सं० ८–२६)

परंतु अर्जुनाने संशप्तक योद्ध्यांमधील मुख्य मुख्य वीरांना ठार करून दुर्योधन-कर्णाची ही योजना व्यर्थ केली.

तेव्हा विसंगतीपूर्ण वाक्ये, वर्णने यांचा विचार विवेकाने, समतोल दृष्टीने, चिंतनाने डॉ. पंडितांनी करायला हवा. त्यांचा दावा आहे, त्यांची संशोधकाची दृष्टी निकोप आहे. त्यांचे समर्थन तर कर्णाविषयीच्या पूर्वग्रहाने दूषित आहे.

कर्णाचे सूतत्व; सूतांचे स्थान

उत्तरात डॉ. पंडित उल्लेख करतात त्या दोन घटना– (१) कुंतीने कर्णाचा जन्मतःच केलेला त्याग, त्यामुळे त्याच्या **कपाळी** आलेले सूतत्व, (२) प्रेक्षण-गृह-प्रसंग शस्त्रास्त्रपरीक्षा.

आश्रमवासिक पर्व सं० ३८ मध्ये व्यास-कुंती संवाद आहे. तेव्हा कुंती विचारते, मी त्या पुत्राची (कर्णाची) उपेक्षा केली हे मनात येऊन अंतःकरण करपून जाते. मी आता उघड करून सांगितलेले वर्तन दोषी आहे की निर्दोषी याविषयी तळमळ मला जाळीत आहे. आपल्या मुखातून हे कळावे अशी इच्छा आहे.

व्यास मुनींनी उत्तर दिले :– तुझ्या हातून जे घडले त्यात तुझ्याकडे मुळीच दोष नाही. कारण तेव्हा तू केवळ अजाण पोर होतीस. देवांच्या अंगी अमानुष सामर्थ्य असून ते अनेक रूपे धारण करतात. संकल्प, वाणी, दृष्टी, स्पर्श आणि रति या पाच प्रकारे ते प्रजोत्पादन करू शकतात ! कुंति, **दैविक गोष्टींच्या योगाने मनुष्यधर्मास** मुळीच बाध येत नाही हे ध्यानात घे आणि तुझी तळमळ नाहीशी होऊ दे.

(व्यासांच्या निर्णयाची आणि युधिष्ठिराच्या प्रतिक्रियेची तुलना करावी. मांडव्य–यमधर्म यांच्या कथेचीसुद्धा संदर्भ ध्यानात घेऊन तुलना करावी.)

कर्ण सूतपुत्र म्हणून वाढला त्यामुळे त्याचे काही अडले नाही. त्याला स्वतःला तर भारतीय युद्धापूर्वीच्या दिवशी जन्मरहस्य कळले.

सूत ही जात ब्राह्मण–क्षत्रिय संकरातून झालेली म्हणून त्यांना शास्त्रार्थ-वेदाध्ययन याचा अधिकार असल्याने त्यांना चांगल्यापैकी मान होता. ब्राह्मण, क्षत्रिय यांपेक्षा कमी दर्जाचे म्हणजे हीन नव्हेत. सूतांना मंत्र्यांमध्ये स्थान मिळे, सेनापती होऊ शकत; दासी-पुत्राला महामंत्री होता येई. ज्याच्या त्याच्या लायकी-प्रमाणे मान मिळे. ते धर्मज्ञ होते. राजाचे हित पहायचे ते धर्माप्रमाणे– सेवक म्हणजे बुद्धी गहाण टाकणे नव्हे, हे संजय, विदुर, कीचक यांच्या उदाहरणाने स्पष्ट होते. संजय स्वतः सूत, पण धृतराष्ट्राच्या विश्वासातला. तरीसुद्धा जेव्हा धृतराष्ट्र सर्व अनर्थांची जबाबदारी दुर्योधनावर टाकू लागला तेव्हा प्रत्येक वेळी तडकावले, एक शब्दही ऐकून घेतला नाही इतका त्याला मान व स्वातंत्र्य होते, कीचक विराटाचा सेनापती होता. मंत्री म्हणून राजाच्या हिताचे, पथ्यकर बोलणे हे कर्तव्य विदुराने दुर्योधनाला ठणकावून सांगितले, एवढेच काय पण द्यूतप्रसंगी दुर्योधनाला बंदीत टाकण्याची सूचना केली. (युद्धाच्या अखेरीस विदुराचे म्हणणे खरे झाले याची मान्यता दुर्योधनानेच दिली आहे.) बरोबर उलट वर्तन कर्णाचे. त्याच्या मुळाशी त्याची दुर्मति, आसुरी प्रवृत्ती, सुखोपभोग आणि मान्यता मिळण्याचा **स्वार्थ**.

सूत म्हणून कर्णाचा अधिक्षेप झाला. त्याची उदाहरणे पंडितांनी पान १६–१७ वर दिली आहेत, त्यांत स्वयंवराच्या वेळी द्रौपदीने सूत म्हणून अव्हेरले हे कर्ण सुमारे ३० वयाचा असताना, हे थोतांड आहे. ही घटना निखालस खोटी म्हणून संशोधन आवृत्तीत स्वीकारलेली नाही. तसेच द्रौपदी मयसभेत दुर्योधनाला हसली नाही. द्रोणांनी ब्रह्मास्त्र दिले नाही ते त्याचे दौरात्म्य पाहून (सं० १२.२, १२). दुर्योधन, भीम क्षत्रिय असूनही त्यांना ब्रह्मास्त्र मिळाले नाही. यानंतरची उदाहरणे कर्ण उद्योगपर्वातील व युद्धातील म्हणजे तो ६६–६८ वयाचा होईपर्यंत. वयाच्या २४ पासून पुढे ४०–४२ वर्षे सूत म्हणून अधिक्षेप झाल्याचे एकही उदाहरण नाही.

कर्ण एकाकी पडला, मी कोण हा प्रश्न त्याला जाचत होता हे एक थोतांड साहित्यिकांनी जोपासलेले. **महाभारतात कोणाही व्यक्तीचे एकादे वचन (तो ६५ वयाचा होईपर्यंत) त्याच्याविषयी हळहळ, चिंता, अन्याय झाला याबद्दल दाखवता येत नाही.** स्वतःला तो

सूतपुत्रच समजत होता. त्याला राधेचे मातृप्रेम, अधिरथाचे पितृप्रेम मिळाले. वेदाध्ययन, उपनयन संस्कार, वसुषेण नाव मिळाले. द्रोणांच्या पाठशाळेत इतर राजपुत्र व अन्य शिष्यांबरोबर स्थान मिळाले. शस्त्रास्त्रांचे शिक्षण कृपाचार्य व द्रोणाचार्य यांच्याकडून मिळाले. सुंदर सूतस्त्रिया पत्नी झाल्या, मुले झाली. तेव्हा सूतपुत्र या घटनेचा दूरगामी परिणाम सूत या जातीमुळे झाला असे काही नाही.

राजकुमारांची शस्त्रास्त्रपरीक्षा; मत्सरी कर्ण (प्रेक्षणगृह-प्रसंग)

या वेळी भीम, कौरव सुमारे १३ वर्षांचे, युधिष्ठिर १४ चा, अर्जुन १२ वर्षांचा असावा. कर्ण तेव्हा २४ वर्षांचा तगडा तरुण होता, बुद्धीची पूर्ण वाढ झालेला पण वर्तन बालिश, उन्मादी होते. त्याचे मूळ अर्जुनाविषयी विनाकरण मत्सर व दुर्मति असा सुसंगत तर्क करता येतो. प्रसिद्धीचा हव्यास होता. सूतपुत्र म्हणून कोणी अवहेलना केलेली नव्हती. नंतर भांडणे झाली तेव्हा वादामध्ये भीमाने उच्चार केला. द्रोणांच्या पाठशालेत कौरव, पांडव, अंधक, वृष्णि इत्यादी राजकुमार व इतर शिष्य यांच्याबरोबर प्रवेश मिळाला.

विद्या शिकताना ज्या परीक्षा द्रोणांनी घेतल्या– भास पक्ष्याच्या डोळ्याचे संधान, नक्राने आचार्यांचा पाय धरला असता त्यांची सुटका– त्यात एकटा अर्जुन उतरला. नक्र परीक्षेच्या वेळी

अन्यांश्च शिष्यान्भीमादीत् राज्ञश्चैवान्यदेशजान् ॥
[१.१२३,५७ (भास पक्षी)]

इतरे तु विसंमूढास्तत्र प्रपेदिरे ॥
[१.१२३.७१ (नक्र परीक्षा)]

असा उल्लेख आहे; त्यात कर्णाचे स्वतंत्रपणे नाव नसले तरी अन्य शिष्यांत त्याची गणना होते. न्यूनगंडाने पछाडलेला कर्ण अर्जुनाचा द्वेष करू लागला.

स्पर्धमानस्तु पार्थेन सूतपुत्रोऽत्यमर्षणः ।
दुर्योधनं समाश्रित्य सोऽवमन्यत पाण्डवान् ॥
(१.१२२-४७)

पांडवांशी मत्सराने वागावे असे काहीही मागे घडलेले नाही.

धनुर्विद्येतील असामान्य कौशल्य अर्जुनाने दाखवले; अस्त्रविद्येचे सर्व कठीण प्रयोग केले. तेवढ्यात दंड थोपटल्याचा आवाज आला. कर्ण आखाड्यात आला (अ० १२६). एकदम अर्जुनाला म्हणतो, 'अर्जुना, तुला घमेंड नको, मी सर्व करामत करून दाखवतो.' तो आगंतुकच होता. तरीसुद्धा द्रोणांनी परवानगी दिली. द्रोण-कृपाचार्य यांना नमस्कार केल्यासारखे करून कर्णाने अर्जुनाने केले ते सर्व करून दाखवले. अर्जुनाला प्रतिस्पर्धी मिळाल्याचे पाहून दुर्योधनाला आनंद झाला. त्याने कर्णाला आलिंगन दिले.

एवढ्याने कर्णाचे समाधान होणार नव्हते. त्याला अर्जुनाशी द्वंद्व करायचे होते. (आजच्या भाषेत सातवीतल्या मुलाशी पीएच. डी. करणाऱ्या वयाच्या तरुणाला द्वंद्व करायचे होते.) म्हणून धर्मशास्त्राचा प्रश्न आला. कृपाचार्य मध्ये पडले. "राजपुत्र नाव घेण्यासारखी जातकुळी नसलेल्याशी युद्ध करीत नसतात. तो कोणत्या कुलात जन्मला ते सांगावे.

[याआधी अर्जुनाने आव्हान स्वीकारले व म्हटले– ज्या लोकांमध्ये अकारण अंगावर धावून येणारे जातात त्या लोकांमध्ये कर्णा तुला ठार मारून पाठवीन. त्यावर कर्ण म्हणतो– अर्जुना, ही रंगभूमी सर्वांसाठी आहे. तुझ्या एकटयाचे येथे काही नाही... गुरुजनांच्या देखतच तुझे मस्तक धडावेगळे करतो. (१.१२६.१९, २०) कर्णाच्या भाषणामध्ये **उर्मटपणा, दुष्टपणा, कपटी स्वभाव** स्पष्ट झाला आहे. स्वतःचा तोरा मिरवण्यासाठी भलतेच विधान अर्जुनाच्या माथी मारून ही रंगभूमी तुझी एकटयाची नाही असे कपटी उत्तर देऊन त्याची फजिती करण्याचा प्रयत्न केला आहे.]

तेव्हा दुर्योधनाने त्याला अर्जुनाच्या तोलाचा बनविण्याकरता तेथल्या तेथे अंग राज्य अर्पण केले. त्याच्यावर राज्याभिषेक करविला (अ० १२६, ३५–३७).

कोणाचे राज्य, कोण देतो. सर्वच अधर्म. दुर्योधन राज्याचा वारस नव्हता, दडपून अधिकार गाजवीत होता.

इतक्यात अधिरथ येतो, कर्ण सूतपुत्र म्हणून जाहीर होतो. सूत म्हणून राजाभिषेक करण्यास कोणी अटकाव केला नाही. भीम उपरोधाने हसला व भीमाची कर्ण व दुर्योधनाशी ब्राचाबाची झाली.

कुंतीने उद्योगपर्वात पांडवांना निरोप दिला त्यात राजर्षि मुचकुंदाची गोष्ट आहे. कुबेराने प्रसन्न होऊन स्वसंतोषाने मुचकुंदाला सर्व पृथिवी देऊ केली. पण तो म्हणाला, "मी असले आयते दान घेत नसतो. आपल्या

मनगटातल्या जोरावर कमवून मग उपभोग घ्यावा अशी इच्छा आहे." क्षत्रधर्मानुसारी राजर्षि मुचकुंदाने स्वबाहूबलाने पृथ्वी जिंकून तिचे यथायोग्य पालन केले.

येथे तर दान करणारा कर्ण दुर्योधनाकडून राज्याचे दान स्वीकारतो. मी पराक्रमाने राज्य मिळवीन असे स्वप्नातही त्याच्या मनात आले नाही. एवढा **मत्सरग्रस्त** की तावडतोब द्वंद्वाची सोय पहात होता. तो डाव विफल झाला ही गोष्ट वेगळी.

दुर्योधन किशोर असताना राजाचे अधिकार गाजवीत होता. धृतराष्ट्रच जेथे राजा नव्हता तेथे दुर्योधन राजपुत्र कसा ? (धृतराष्ट्राने स्वतःच हे उद्योग-पर्वात समजावले आहे. पांडव हे दोघांचे शत्रू मानलेले, दोन मत्सरग्रस्त, दुष्टबुद्धी, दुरात्म्यांची गाठ पडली, गट्टी जमली. २४ वर्षांचा थोराड, मुंज, वेदविद्या झालेला, गुणवती, रूपवती सूत-स्त्रियांशी विवाह झालेला कर्ण **राज्यदानाच्या मोबदल्यात** दुर्योधनाला **अत्यंत सख्याचे** वचन देतो व कायमची बांधिलकी मानतो, हा त्याच्या **दुर्मतीचा पुरावा.**

या घटनेने कर्णजीवनावर दूरगामी परिणाम झाला असे डॉ. पंडित म्हणतात ते सर्व कर्णाने स्वखुषीने ओढवून घेतलेले. तो मूळचा सत्प्रवृत्त असे म्हणण्याला आधार नाही. मत्सरी असे वर्णन आधीच (१.१२२.४७) आले आहे.

आतापासूनच कपटाला सुरुवात झाली. पांडवां-मध्ये फूट पाडण्याकरता दुर्योधनाने सुचविलेल्या कपटी योजना (द्रौपदी-स्वयंवरानंतर) फेटाळून लावल्या असे पंडित म्हणतात, ती त्यांची चलाखी. कर्ण म्हणतो– (सं० १.१९४)

दुर्योधन तव प्रज्ञा न सम्यगिति मे मतिः ।
न ह्युपायेन ते शक्याः पांडवाः कुरुनंदन ॥ १ ॥

पूर्वमेव हि ते सूक्ष्मैरुपायैर्यतितास्त्वया ।
निगृहीतुं यदा वीर शकिता न तदा त्वया ॥ २ ॥

परस्परेण भेदश्च नाधातुं तेषु शक्यते ।
एकस्यां ये रताः पत्न्यां... ॥ ६ ॥

ईप्सितश्च गुणः स्त्रीणांमेकस्या बहुभर्तृता ।
तं च प्राप्तवती कृष्णा न सा भेदयितुं सुखम् ॥८॥

यावन्न कृतमूलास्ते पाण्डवेया विशांपते ।
तावत्प्रहरणीयास्ते रोचतां तव विक्रमः ॥ ११ ॥

अस्मत्पक्षो महान्यावद्यावत्पाञ्चालको लघुः ।
तावत्प्रहरणं तेषां क्रियतां मा विचारय ॥ १२ ॥

दुर्योधना तुझी बुद्धी पुरी वाटत नाही. सूक्ष्म उपाय पूर्वी फुकट गेले आहेत. स्त्रियांची इच्छा एक पती असता, अनेक असावेत असा गुण असता, द्रौपदीला तेच प्राप्त झाले आहे, तेव्हा भेद पडणार नाही. **आमचा पक्ष मोठा, पाञ्चालांचा लहान असता त्यांच्यावर** (न कळता) **हल्ला करावा हेच योग्य–** जास्त विचार करू नको. ही योजना **कपट** नव्हे काय ? पण **उल्लेख, आधार यांचा उलट किंवा विपरीत अर्थ लावायचा पंडितांचा खाक्या आहे.**

दुर्योधनाने केलेले उपकार म्हणजे काय तर पांडव इंद्रप्रस्थास असताना सुमारे २५ वर्षे व वनवासात असताना १३ वर्षे निर्वेधपणे राज्य भोगले, स्वतः राज्य मिळवले नाहीच पण भीमाने राजसूय यज्ञाच्या वेळी त्याला मांडलीक केले. देवांकडून मान मिळावा तसा कौरवांकडून मान, संपत्तीत, ऐषारामात वाटा, फुकटचे राज्य यांच्या **मोबदल्यात स्वार्थापोटी धर्माधर्माची चाड नसलेल्या दुर्योधनाला आपले स्वातंत्र्य विकले, कर्ण-जीवन स्वतंत्र राहिले नाही** (पान नऊ). ते एका कर्तव्याला बांधले गेले (असे पंडित म्हणतात). ते का तर मुळात स्वार्थी, दुष्टबुद्धी, दुर्मति म्हणून. कोणी स्वाभिमानी, सत्यप्रिय, सदाचरणी आपल्याला सर्वस्वी बांधून घेईल काय ? याचे उदाहरण महाभारतात नाही. बल हाच नीतीचा दंडक मानणारे कृष्णविरोधात असलेले सर्व राजे शिशुपाल–जरासंध–नरकासुरांनंतर दुर्योधनाच्या पुढारीपणाखाली एकत्र आले. आणि कर्ण त्यांच्या क्रोधाचा, ताठ्याचा मूर्तिमंत आविष्कार बनला. **देह आर्याचा, आत्मा नरकासुराचा.**

दैवहत नव्हे, दैववादी कर्ण; बुद्धी पापी

द्रोणपर्व संशोधित अ० १२७, श्लोक १३ ते २४ हे कर्णाच्या दैववादाचे प्रातिनिधिक आहेत. धर्माची त्याची विपरीत कल्पनाही दिसते. विषप्रयोग, जतुगृहदाह, द्यूतात पराजित करणे, वनवासात धाडणे या आमच्या **प्रयत्नांना** दैवाने हाणून पाडले असे कर्ण म्हणतो. आणि पुढे म्हणतो–

न तेषां मतिपूर्वं हि सुकृतं दृश्यते क्वचित् ।
दुष्कृतं तव वा वीरबुद्ध्या हीनं कुरुद्वह ॥ २१ ॥

कर्ण या सर्वांना दुष्कृत्ये समजत नाही.

अनुक्रमणिका





तैरल्पैर्बहवो यूयं क्षयं नीताः प्रहारिणः ।

शङ्के दैवस्य तत्कर्म पौरुषं येन नाशितम् ।। २४।।

पुन्हा कर्णपर्व अ० ६६ मध्ये कर्ण म्हणतो– धर्मप्रधानानाभिपाति धर्म इत्यब्रुवन्धर्मविदः सदैव । ममापि निम्नोच्च न पाति भक्तान्मन्ये न नित्यं परिपाति धर्मः ।। ८.६६.४६ ।। (यात पंडितांना कर्णाची धर्मप्रवृत्ती दिसते !) नंतर, मर्माभिघाताच्छलितः क्रियासु पुनः पुनर्धर्ममगर्हदाजौ ।। ४४ ।। या वेळी धर्माला पुनःपुन्हा दोष देणाऱ्या कर्णाला वासुदेव रथावरूनच झाडतात– प्रायेण **नीचा** व्यसनेषु मग्ना निन्दन्ति देवं कुकृतं न तत्तत् ।। ८.६७, १ ।। संकटात बुडालेले नीच दैवाला दोष देतात, स्वतःच्या दुष्कृत्यांना नाही.

कर्णाची प्रौढी आम्ही पुण्यसंचय करतो, त्याचे फळ मिळत नाही, दैव हाणून पाडते अशी त्याची नेहमीची तक्रार. त्याचा उलगडा महाभारतात आहे.

कर्णाचे दान तामसी

आदिपर्वाच्या पहिल्या अध्यायाच्या शेवटल्या श्लोकात म्हटले आहे– वेदाध्यन, तपाचरण, वेदात सांगितल्याप्रमाणे यज्ञ करणे, खूप मोठे संपत्तिदान ही सर्व पापनाशक कर्मे खरी परंतु तीच अशुद्ध भावाने केल्यास उलट पापाला कारण होतात. (**तान्येन भावोपहतानि कल्कः** ।) आरण्यकपर्व अ० २४६, श्लो० ३२ मध्ये म्हटले आहे : अन्यायाने संपादन केलेल्या द्रव्याच्या योगानें जो दान करतो त्या कर्त्याचे मोठ्या संकटापासून रक्षण होत नाही, हेच आश्वमेधिक पर्वात (नीलकंठ अ० ९१) हिंसात्मक धर्माची निंदा करताना सांगितले आहे : ज्याची बुद्धी अशुद्ध अशा पापी मनुष्याने दिलेल्या सर्व दानांचे काही फळ न मिळता ती फुकट जातात.

कर्णाची नेहमीची तक्रार आम्ही वेदाध्ययन, दान, यज्ञ, अग्रहार देऊन पुण्यसंचय करतो पण आमचे सर्व **प्रयत्न** (विष घालणे, लाक्षागृहात जाळणे, वनवासात पाठवणे, पराक्रम करणे) दैव हाणून पाडते. हे तो जयद्रथवधाच्या दिवशीही म्हणतो. अखेरच्या युद्धात तो म्हणतो, ‘धर्मरक्षण करतो असे प्राज्ञ म्हणतात, परंतु मी खाली असताना आज धर्म भक्तांचे रक्षण करतो असे मला वाटत नाही.’ धर्माची व्याख्याच त्याची विपरीत आहे– कर्मकांड म्हणजे धर्म, धर्माचा हेतूच कळला नाही. कर्मकांडाने पुण्यसंचय व नंतर दुष्कृत्ये

करण्याला मोकळे ! वरील **निकषांप्रमाणे ज्या अर्थी कर्णाला दानाचे फल मिळत नाही त्या अर्थी त्याची बुद्धी अशुद्ध, तामसी ठरते.** कीर्तीची हाव, अर्जुनवधोपाय इत्यादी तामसी साध्ये.

कवचकुंडलांचे दान हे महान, औदार्य असे पंडितच काय पण बहुतेक सर्व साहित्यिक मानतात. तसे काही नाही. सूर्य स्वप्नात येऊन त्याचे मन वळवू पाहतो तेव्हा कर्ण म्हणतो, देवा, तुम्हाला एवढी काळजी कशाला– माझे शस्त्रास्त्रांचे शिक्षण द्रोणाचार्य, कृपाचार्य आणि परशुराम यांच्याकडे झाले आहे. यात घमेंडच दिसते. घोषयात्रेच्या प्रसंगी कवचकुंडले असता अंग क्षतविक्षत होऊन कर्ण पळाला होता. ती निरुपयोगी ठरली. म्हणून इंद्राकडून एका गर्जणाऱ्या बलवान शत्रूला ठार करणारी अमोघशक्ती अर्जुनाला मारण्यासाठी उपयोगी असे वाटून **मोबदल्यात** (विनिमयेन) स्वीकारली. हा व्यापार झाला. येथे बुद्धी तामसी म्हणून हे फुकट जाणार होते. इंद्राने याचा तुला उपयोग होणार नाही हे स्पष्ट केले होते– कारण कृष्ण अर्जुनाचा साहाय्यकर्ता होता. पण कर्णाला हा ब्राह्मण नाही हे माहीत असून कीर्तीची हाव होती, व अर्जुनवधोपाय म्हणून अमोघशक्ती (एकाच शत्रूला मारणारी) हवी होती.

कर्ण असामान्य पराक्रमी महारथी नव्हता

कर्णाला संयम, तोल नव्हता. आत्मश्लाघेचे वेड होते. अर्जुनाच्या पराक्रमाविषयी असहिष्णु होता. परनिंदा करणारा, चुका करणारा (घृणी कर्णः प्रमादी च) म्हणून अर्धरथी हे द्रोणाचार्यांनी, भीष्मांनी सकारण अर्धरथी म्हणून मूल्यमापन केल्यानंतर म्हटले आहे. सारथ्यही येत नव्हते. युद्धात प्रत्येक वेळी जखमी झाला, वेदना झाल्या की पळणारा किंवा मूर्च्छित झाला तर सारथ्याने दूर न्यायचे ही कथा. एकट्याने पराक्रम केल्याचे, युद्धात श्रेष्ठ वीराला हरवल्याचे महाभारतात वर्णन नाही. त्याच्या डोळ्यांदेखत स्वतःच्या ठार झालेल्या भावांचे, आव्हान देऊन ठार केलेल्या मुलांचेसुद्धा कर्णाला रक्षण करता आले नाही. रक्षणाकरता येणाऱ्या धार्तराष्ट्रांना ज्योतीवर पतंग पडतात तसे मरण आले. जयद्रथवधाच्या दिवशी ३१ दुर्योधन बंधू बळी गेले. वैष्णवयज्ञाच्या आधी कर्णाने दिग्विजय केला ही कथा संशोधित प्रतीत स्वीकारलेली नाही, तरीसुद्धा तो प्रश्न (पांडव वनवासात असता) कौरव पक्षीयांकडून करभार घेण्याचा होता. यादवांवर चाल केली

अनुक्रमणिका

नाही. उलट, भीमाने राजसूय यज्ञाच्या वेळी कर्णाला पराभूत करून मांडलीक केले. राजपुरास दुर्योधनाकरता कर्णाने राजकन्येचे अपहरण केले हा त्याचा पराक्रम, परंतु द्रौपदीस्वयंवरप्रसंगी भीम व अर्जुन यांच्यापुढे कर्ण, कौरव व सर्व राजे यांना माघार घ्यावी लागली.

उत्तर गोग्रहण व घोषयात्रा या वेळी तर कर्णाच्या पराक्रमाची 'लिटमस टेस्ट' झाली. तो पळपुटा ठरला. घोषयात्रा प्रकरणातील दानवांच्या उपदेशाची घटना अजिबात टाळून पंडितांनी सत्यापलाप केला आहे. कर्णाच्या देहामध्ये नरकासुराच्या आत्म्याने आश्रय घेतला हे लपवले.

बाकी युद्धांत द्रोणपर्वात वा कर्णपर्वात कर्णाची पलायनगाथाच आहे. असे प्रसंग १०–१२ आहेत. तो अर्जुनापुढे तर नाहीच पण भीम, सात्यकी, बाल अभिमन्यू यांपुढे टिकला नाही. पंडित म्हणतात– कर्णाने युद्धाचे नियम काटेकोर पाळले– सहा महारथ्यांनी घेरून अभिमन्यूला विरथ केले, ठार केले (कर्णाने पाठीमागून हल्ला केला). हे **अधर्म युद्ध नव्हते** काय ? १७ व्या दिवशी कर्णाने अनभिज्ञांविरुद्ध **भार्गवास्त्र वापरले**. हा पंडितांना अधर्म वाटत नाही.

पंडित कर्णाला **शौर्याचा पुतळा** ठरवतात, ते कृष्णाने वापरलेल्या एका विशेषणावरून– कृष्ण म्हणतो– अर्जुना, त्वत्समं **त्वद्विशिष्टं वा**– तुझ्या तोडीचा किंवा कणभर अधिकच समजून दक्ष रहा व युद्धात ठार कर. (ही ओळ नीलकंठप्रतीतील मुद्दाम उल्लेख करून भाषांतर केले कारण ते त्यांना सोयीचे) पंडित म्हणतात– **जिंकली !** यापूर्वीचा श्लोक किंवा अर्जुनाच्या पराक्रमाचा कृष्णाने वर्णन केलेल्या पुढच्याच अध्यायाचा पंडित त्यांना सोयीस्कर नाही म्हणून उल्लेखही करीत नाहीत.

क्षत्रिय वीराचे गुण, शौर्य, धैर्य, दाक्ष्य यांचा कर्णात अभाव होता. धैर्य म्हणजे संकटप्रसंगी निश्चल चित्तवृत्ती, शांत अंतःकरण कर्णाचे नव्हते. सिंहाच्या गुहेत जाऊन आयाळ ओढून सुखरूप परत येण्याचे कृष्णाचे, भीमाचे धैर्य त्याच्यात नव्हते. शेवटच्या दिवशी कृष्णार्जुनांना एकत्र अंगावर येताना पाहून घाबरला. दाक्ष्य त्याच्या पाचवीला पुजले नव्हते. शौर्य काय विचारा ! पळपुटा. किरातापुढे अर्जुनाने, परशुरामापुढे भीष्मांनी, घेरणाऱ्या महारथींपुढे अभिमन्यूने ठाम पवित्रा अखेरपर्यंत घेतला. तसा एकही प्रसंग कर्णाचा नाही.

अखेरचे कर्णार्जुनयुद्ध

कर्णाचा तेजस्वी मृत्यू म्हणून डॉ. पंडितांनी पा. ८४, ८५ वर वर्णन केले आहे. त्यात कर्णाच्या तीक्ष्ण शराने अर्जुनाची विपन्नावस्था झाली. गांडीव धनुष्य गळून पडले– पुन्हा चाक वर काढण्यास सुरुवात केली. हे वर्णन संशोधित ८.६७.११ नंतर न स्वीकारलेल्या श्लोकातील पंडितांनी घेतले आहे. परंतु तसेच वर्णन कर्णाची विपन्नावस्था झाली ते सं. ८.६६.२५ नंतरचे न स्वीकारलेले नीलकंठप्रतीतील गाळले आहेत.

ततोऽर्जुनः कर्णमवक्रगैर्नवैः सुवर्णपुङ्खैः सुदृढैरयस्मयैः ।
यमाग्निदण्डप्रतिमैः स्तनान्तरे पराभिनत्क्रौञ्चमिवाद्रिमग्निजः ॥
ततः शरावापमपास्य सूतजो धनुश्च तच्छक्रशरासनोपमम् । तताप **तस्थौ न मुमोह चस्खले**
दृढाहतः संश्च पुनस्ततस्ततः ॥
न हि अर्जुनस्तं व्यसने तदेयिवान्निहन्तुमार्यः
पुरुषव्रते स्थितः ।
ततस्तमिन्द्रावरजोऽपि संभ्रमादुवाच
किं पाण्डव हे प्रमाद्यसि ।

कृष्ण म्हणतो, अर्जुना, चूक का करतोस ?

नैवाहितानां सततं विपश्चितः क्षणं प्रतीक्षन्त्यपि दुर्बलीयसाम् ।
विशेषतोऽरीन् व्यसनेषु पण्डितो **निहत्य धर्मं च यशश्च** विन्दति ॥

संकटात सापडलेल्या शत्रूंना ज्ञानी ठार करून धर्म व यश मिळवतात.

अर्जुनाच्या बाणाघाताने कर्णच मूर्च्छित झाला. त्याची धनुष्यावरील पकड ढिली पडली. तो घसरला. त्याच वेळी विपन्नावस्थेत कर्णाला ठार मारणे अर्जुनाला योग्य वाटले नाही. कृष्ण म्हणतो– दुर्बल झालेल्या शत्रूला त्या संकटाच्या क्षणी पंडित लोक ठार मारून धर्म आणि यश मिळवतात. हे अर्जुना, का चुकतो आहेस ?

डॉ. पंडित म्हणतात– कर्ण संकटात असतानाच अर्जुनाला त्याच्यावर मात करता आली म्हणून वरील उल्लेख करावा लागला. (याआधी भीमाकडून किंवा सात्यकीकडून कर्ण मारला गेला असता; पण अर्जुनाची प्रतिज्ञा खरी ठरावी म्हणून त्यांनी आपले मन आवरले.) पदाती होऊन युद्धाकरता ठाम उभा राहिला नाही.





अनुक्रमणिका

याबाबतीत शल्य-कर्ण प्रकरणाचाही आधार घेण्यात येतो. खरे तर शल्यासारखा सारथी कर्णाने मागून घेतला. 'मला उचित वाटले ते मी कर्णाला बोललो असता त्याने सहन केले पाहिजे' या अटीवरच शल्य तयार झाला. सुरुवातीचाच रथावर चढल्याबरोबरचा संवाद निकोप वृत्तीने वाचला तर यात तेजोभंगाचा प्रयत्न आढळत नाही तर हितबुद्धीने बोलले वाटते. शल्य, प्रसंगानुरूप अवधान राखणे, योग्य रीतीने अश्व चालवणे, पुढील संकटाचा आगाऊ अंदाज करणे, उपसर्ग न होण्याविषयी जपणे, संकटातून पार पडणे या सर्व गोष्टींत सारथी म्हणून तरबेज होता. सुरुवातीलाच कर्णाला इतका गर्व चढला की आपण भीष्म, द्रोण यांपेक्षाही शूर. अर्जुनाच्या पराक्रमाचा विचार मनात येऊन इतका संतापला की क्रोधाचे सुस्कारे टाकू लागला. मी भिणार नाही... शेवटी म्हणाला– शल्या, जर तू असले भाषण फिरून बोलशील तर, वज्रतुल्य गदेने तुझे मस्तकच फोडून टाकीन. दुर्योधनाने कर्णाला दोन गोष्टी सांगितल्या, शल्याची हात जोडून प्रार्थना केली. नंतर रथ पुढे चालू झाला.

कर्णपर्वाचे संपादन कै. डॉ. प. ल. वैद्यांनी केले आहे. त्यांनी परिशिष्टात शल्याने कर्णाला पुन्हा नेम धरण्याची सूचना केली त्यावर (अ० ६६) टिपण केले आहे. ते म्हणतात, "मला नाही वाटत शल्याने तेजोभंग केला. याबाबतीत शल्याची सूचना कर्णाला बिचकावण्याकरता नव्हती." पण कर्णाच्या हट्टी, उद्दाम वृत्तीमुळे हितचिंतकाची योग्य सूचनाही त्याने धुडकावून लावली. नेम पुन्हा धरण्यात कपट काय ते कर्णच जाणे.

लढायला आला तेव्हा पारडे समबल नव्हते असे पंडित म्हणतात. ती काय प्रेक्षणगृहातील एकमेकांचे कौशल्य दाखविण्याची घटना होती? भारतीय युद्धात कौरवांचे सैन्य ११ अक्षौहिणी, पांडवांचे ७ अक्षौहिणी. ही पारडी सुरुवातीस विषम होती. धृतराष्ट्र, दुर्योधन तर पहिल्याच दिवशी पांडव युद्धभूमी सोडतील अशी अपेक्षा करीत होते. सर्व युद्धांत कृष्णाला कोणाचे वरदान, शाप, प्रतिज्ञा, अमोघशक्ती विफल होऊ न देता बलाढ्य शत्रूवर मात करायची होती. कर्णाच्या मृत्यूची सात कारणे नारदांनी युधिष्ठिराला सांगितली, ती त्याच्या समाधानाकरता. कर्णाला मिळालेला शाप खरा व्हायचा तर तो रथचक्र वर काढीत असतानाच अर्जुनाने शेवटचा बाण मारणे आवश्यक होते. त्या वेळचे कर्णाचे धर्माचे आलाप कोण ऐकून घेईल?

कर्णाने युद्धाचे नियम काटेकोर पाळले, धर्मयुद्धच केले व अर्जुनाने भूरिश्रव्याचा हात तोडण्यात अधर्म केला, असे पंडितांना दिसते ते कर्णविषयक पूर्वग्रहाचा चष्मा लावल्यामुळे. कर्णाचा वध अधर्माने झाला हे त्यांचे म्हणणेही कृष्णाच्या संभाषणाचा विपर्यास करूनच. जगत् कल्याण व धर्मसंरक्षण यादृष्टीने पांडवांची युद्धातील कृत्ये समर्थनीय ठरतात असा सिद्धान्त कृष्णाने मांडला आहे हे ते पा. ४ वर लिहितात. त्यांना खरे काय म्हणायचे आहे?

कर्णाच्या तथाकथित गुणांची मीमांसा

डॉ. पंडितांची तक्रार आहे, कर्णामध्ये एकही सद्गुण गोडबोले यांना आढळत नाही. त्यांनी वर्णन केलेल्या गुणाची (प्रकरण दुसरे, पा. २५-५०) मीमांसा करू.

कर्णाचे **दानशूरत्व** व **पराक्रम** यांविषयी वर **सविस्तर आले आहे.**

तत्त्वनिष्ठा– दुर्योधनाला साथ दिल्याने चारित्र्याबद्दल संशयाची शक्यता पंडित मानतात. तरी **तत्त्वनिष्ठ**! म्हणजे दिलेल्या वचनाला जागला. कोणत्या न्याय्य गोष्टीचा पाठपुरावा केला? १३ वर्षे वनवास– अज्ञातवास ठरला असता त्याआधीच ससैन्य हल्ला करण्याची योजना कर्णाची होती.

न्यायप्रिय नव्हता– १३ वर्षे पुरी झाल्याचे भीष्मांनी सांगूनसुद्धा पांडवांचे गडप केलेले राज्य द्यायला तो तयार नव्हता.

कुंतीला दिलेले वचन– ही त्याची प्रौढी होती. युधिष्ठिराला पकडून दुर्योधनाच्या स्वाधीन केले नाही, तो दुर्योधनाच्या बाबतीत वचनभंग. कुंतीला दिलेले वचन मोडणार नव्हते.

मैत्री– याचा अर्थ दुर्योधनपक्षाला राहणे, एवढा नसून, अन्याय, दुष्कृत्ये यांना प्रेरणा देणे व सेवक म्हणत असता सर्वाधिकार घेणे हा होता.

ब्राह्मण्याबद्दल– गौरवोद्गार म्हणावे तर द्रोणांबद्दल, कृपांबद्दल, मैत्रेयांसमोर वर्तन मर्यादशील तर नव्हतेच पण कृतघ्न, जीभ छाटून टाकीन, मांडी थोपटणे (दुर्योधनाचे– साथ कर्णाची) अशा प्रकारचे वर्तन.

प्रांजलपणा– द्रोणांचे जयद्रथवधाच्या दिवशीचे

अनुक्रमणिका

समर्थन– कारण स्वतःच घायाळ होऊन असमर्थ ठरला होता. प्रतिपक्षाकडील भीम, अर्जुन यांच्या पराक्रमाची स्तुती-संदर्भ लक्षात घेता, प्रांजलपणा नव्हे तर स्वतःच्या कमकुवतपणाची कबुली. नाही तर पळून जाऊन पुन्हा गाठ पडताच अरे कुठे पळतोस अशी घमेंड, व पुन्हा मार खाणे.

कर्ण जात्या दुरात्मा. पांडवांना ठार मारण्याच्या सर्व योजनांची प्रेरणा कर्णाची. लाक्षागृहदाह, भीमाला विषप्रयोग– सर्पबंधन. वनवासातून प्रकट झाल्यावर साहाय्य मिळण्यापूर्वी युद्धाने नष्ट करण्याची योजना, द्यूताच्या वेळी द्रौपदीला सभेत ओढीत आणली तेव्हा विवस्त्र करण्याची आज्ञा कर्णाची, नाही नाही ते बोलला, अनुद्यूताला आवाहन करण्याचा कट, कृष्ण-बंधाची मसलत, परशुरामाशी असत्य भाषण व कपटाचरण, युधिष्ठिराला जिवंत पकडून आणण्याची सूचना हे प्रसंग कर्णाचा आत्मा नरकासुराचा या व्यासांच्या वर्णनाला पुष्टी देतात. ही त्याची ९ दुष्कृत्ये व महापातके डॉ. पंडित प्रमाद, क्षुल्लक ठरवतात.

कर्ण सत्प्रवृत्त होता काय ? या प्रश्नाचे **उत्तर नकारात्मक** द्यावे लागते. त्याची एकही कृती सत्प्रवृत्ती दाखविणारी आढळत नाही. भीम-विषप्रयोग, जतुगृह-दाह यांत एक वेळ मूक संमती समजू शकेल, पण महाभारताप्रमाणे स्पष्टपणे सहभाग आहे. कृष्णाजवळ कबुली दिली आहे. सत्प्रवृत्त असता तर द्रौपदीवस्त्र-हरणप्रसंगी स्वतः आज्ञा न करता, विकर्ण दुर्योधन पक्षाचा, सत्प्रवृत्त; त्याचे वर्तन व कर्णाचे वर्तन एक-मेकांविरुद्ध. पुनर्द्यूतामध्ये पुढाकार न घेता, पांडवांवरील हल्ल्याची सूचना १३ वर्षे संपण्याची वाट न पाहता कर्णाने केली हे काय सत्प्रवृत्तीचे लक्षण ? खुद्द व्यासांना प्रतिवेध करावा लागला. (घोषयात्रेची पांडव-छळाची योजना न मांडता; परशुरामाशी अर्जुनवधाच्या दृष्टीने खोटे न बोलता; अर्जुनाशी निवळ स्पर्धा नव्हती.) कृष्णबंधनाचा कट हे काय सत्प्रवृत्तीचे लक्षण ? युधिष्ठिराला जिवंत पकडण्याची सूचना द्रोणांना न करता, स्वतः युद्धात पकडल्यावर सोडून देण्यात त्याला मेल्याहून मेले करण्याची दुष्ट वृत्ती होते; दुर्योधनाच्या स्वाधीन न करून प्रतिज्ञाभंग केला. दुष्ट प्रवृत्तीशिवाय ही कृत्ये झालीच नसती.

दयाळू कर्ण हे वर्णन द्रोणाचार्यांचे नाही, तेथे घृणी याचा अर्थ दुसऱ्यांना तुच्छ लेखणारा असाच आहे. कृष्णाने वर्णन केले त्याचा संदर्भ घटोत्कच-वधानंतरचा आहे. घटोत्कच पडल्यावर कृष्ण आनंदाने नाचला, पांडव दुःखी झाले; अतिहर्ष, हे मधुसूदन, अस्थानी आहे असे अर्जुन म्हणाल्यावर कृष्णाने कर्णाचे अतिशयोक्तीचे वर्णन केले, ते पांडवांच्या समाधाना-करता. त्यात 'रिपुष्वपि दयावांश्च' एवढेच वर्णन आहे. पराक्रमाची प्रशस्ती हीसुद्धा अमोघशक्ती व्यर्थ दवडण्याची आवश्यकता दर्शविण्याकरता. धृतराष्ट्राने-सुद्धा दुर्योधन वर्णन करी त्या कर्णाचा भीमाने पराभव करावा याबद्दल खंत व्यक्त केली. युधिष्ठिराचे उद्गार तर कर्ण हा भाऊ असे कळल्याबरोबर विषाद उत्पन्न झाला त्या वेळचे म्हणून अर्थहीन. कुंतीच्या भेटीच्या वेळी महातेजस्वी, मानी, धर्मात्म्यांमध्ये श्रेष्ठ एवढेच वर्णन आहे.

नुसते उद्गार काय कामाचे ? सत्प्रवृत्तीची उदा-हरणे कोणती ? कर्ण क्रोधी, खुनशी, अहंकारी हे पंडितांनीही कबूल केले आहे.

कर्णाच्या दुष्कृत्यांची वासलात

आपल्या खोटया गृहीतकाच्या मंडनार्थ, कर्णाची दुष्कृत्ये, पापे ही क्षुल्लक प्रमाद, थोडी हे ठरवण्या-करता पंडितांनी वचननिष्ठा, प्रतिज्ञा, प्रिय करण्याचा उपाय स्वार्थापोटी आचरण नाही अशी कारणे देऊन उडवून लावली आहेत. कमालीचे असंस्कृत, कलंकभूत, **शाश्वतनीतीची पायमल्ली, सावरू शकला नाही** असे द्रौपदीवस्त्रहरणप्रसंगी म्हणूनही मत्सरग्रस्तता हे एक कारण व स्वयंवरप्रसंगी अपमानाचा सूड (जी घटना निखालस खोटी) असेही म्हटले आहे. संशोधित प्रतीत गाळले तेही आपल्याला सोयीस्कर तेव्हा मानतात.

संदर्भांचे विवरण

कर्णाचे बाणेदार उत्तर, निःस्वार्थीपणाचे वाक्य पंडित देतात– "जर युद्धात भीष्मांच्या हातून जय मिळाला, कार्य पार पडले तर मी दुर्योधनाच्या अनुज्ञेने (उपासनेकरता) वनात निघून जाईन." (७. १. ३६–३८) संजयकथित भीष्मांना कर्णाने दिलेले उत्तर द्रोणपर्वात आहे. ते श्लोक असे–

स तु तेनैव कोपेन राजन्गाङ्गेयमुक्तवान् ।
त्वयि जीवति कौरव्य नाहं योत्स्ये कथंचन ॥ ३६ ॥




त्वया तु पाण्डवेयेषु (चि० पाण्डुपुत्रेषु) निहतेषु महामृधे ।
दुर्योधनमनुज्ञाप्य वनं यास्यामि कौरव ।। ३७ ।।
भीष्मांनी अर्धरथी म्हटल्यावर कर्ण चिडून (कोपेन) म्हणतो– तुम्ही जिवंत असता मी कधीच युद्ध करणार नाही, तुम्ही महायुद्धात पांडवांना ठार केलेत की दुर्योधनाला सांगून (अनुज्ञया नव्हे) मी वनात जाईन. हे म्हणणे भीष्मांना तुच्छ लेखून उद्धटपणाचे आहे. तुम्ही पांडवांना ठार केल्यावर या म्हणण्यात क्रोधामुळे त्याचे भान न राहून तोल गेल्याचे लक्षण. पण पंडित भाषांतरवजा गोषवारा आपमतलबीपणाचा करतात.

उद्योगपर्वात जेथे हा संवाद आहे, तेथे भीष्मांवर तोंडसुख घेऊन, त्यांना थेरडा, महादुष्ट, खल्लड, मुर्दाड ही विशेषणे देऊन म्हातारा जिवंत आहे तोपर्यंत युद्ध करणार नाही असे जाहीर करतो. कारण काय तर **शौर्य माझे, नाव भीष्मांचे होईल !** हे बाणेदार म्हणण्याची सोय नव्हती, ते उत्तर उघड उद्धट, स्वार्थी, कीर्तीची हाव दर्शवणारे. पण "वनात जाईन" हे आढळल्यावर 'बाणेदार, निःस्वार्थी' अशी नोंद करतात. अशी पंडितांची चलाखी.

'कर्णाचा उग्र प्रताप पाहिल्यावर अर्जुनाला भीतीचा स्पर्श झाला' (टीप ७७). याला आधार न. र. फाटक यांच्या अनुवादाचा, फाटकांनी पाहिलेला चरण दुसऱ्या एखाद्या आवृत्तीतील असेल ! मूळ श्लोकात, भार्गवास्त्राने पीडित पाश्चालामध्ये हाहाकार उडाला हे पाहून (श्लो० ३७) धनंजय वासुदेवाला म्हणतो– कृष्णा, पहा भार्गवास्त्राचा पराक्रम, युद्धात हे अस्त्रनिवारण करणे शक्य नाही (श्लो० ४६) आणि 'सुतीक्ष्णं चोदयन् अश्वान् प्रेक्षते मां मुहुर्मुहुः । न च पश्यामि समरे कर्णस्य प्रपलायितम् ।।' (८.४५, श्लो० ४८). कर्णाचे (नेहमीचे) युद्धातील पळणे मला दिसत नाही. नंतर श्लोक ४९, नंतर ५१ मध्ये कृष्ण म्हणतो, आधी युधिष्ठिराला आश्वासन दे, नंतर कर्णाशी युद्ध कर. तेव्हा जलदीने कृष्णाज्ञेने अर्जुन युधिष्ठिराला पहायला गेला. कोठे आहे अर्जुनाच्या मनातला पळण्याचा विचार ? चित्रशाळा आवृत्तीच्या भाषांतरातही 'कर्णापुढून पळून जाणे योग्य होणार नाही' असे आहे.

संदर्भ टीपांमधील उल्लेख केलेला मजकूर मागचापुढचा संदर्भ लक्षात न घेता, उलट किंवा विपरीत अर्थ लावण्याचा प्रकार अनेक ठिकाणी घडला आहे. याची काही उदाहरणे– (१) अर्जुनाला घाम फुटला यावरील काव्य; (२) जिकडे जय तिकडे धर्म हा कर्णाचा म्हणे प्रकृतिधर्म; (३) कर्णाचा वध अधर्माने झाला; (४) कृष्णाने दिलेली कबुली; (५) युधिष्ठिराने दिलेली विशेषणे, वगैरे.

शाश्वत धर्माची पायमल्ली करणारी कारणे

"राजा परं दैवतम्" या महावाक्याचा विचार करू. कृष्ण भीष्मांवर सुदर्शनचक्र घेऊन धावला (युद्धाचा ३ रा दिवस) तेव्हा संशोधित प्रतीत न स्वीकारलेले टीपेमध्ये संवादात आहे ते रा. ब. चिंतामणराव वैद्य यांनी उचलून धरले आहे. ते महाभारताच्या उपसंहारात म्हणतात– हा कथाभाग (चित्र० अ० ५९) मध्ये आला आहे; **कित्येक प्रतींत हे** महत्त्वाचे **श्लोक नाहीत** व भाषांतरातही नाहीत. हे अत्यंत महत्त्वाचे आहेत. त्यावरून त्या काळी या प्रश्नाच्या संदर्भात दोन मते कशी होती हे दिसून येते. दुराचरणी राजा असल्यास काय करावे यासंबंधाने त्याची आज्ञा शिरसावंद्य मानून त्याचा पक्ष कधीही सोडू नये असे तत्त्व भीष्मांचे (?) तर कृष्णाचे त्याविरुद्ध.

चिंतामणराव म्हणतात ते भीष्मांनी म्हटले असते तर उद्योगपर्वात कृष्णशिष्टाईच्या वेळी दुर्योधनादींचा त्याग करा, मी कंसाला मारले वगैरे सांगितले तेव्हाच हे सांगून भीष्मांनी प्रतिवाद केला असता. तसे महाभारतात नाही. पंडित म्हणतात शांतिपर्वात (१२.६७.४०) आहे **तेथे ते नाही**, किंवा अ० ६६, ६७, ६८ मध्ये कोठेही नाही. चित्र० अ० ५९ मध्ये नाही. तरी पंडित कर्णसमर्थनार्थ आधार घेतात.

भारतीय राज्यतंत्राचा हेतू "राजा प्रकृतिरंजनात्" या शब्दांनी व्यक्त झाला आहे. 'नित्यं यस्तु सतो रक्षेदसतश्च निवर्तयेत् । स एव राजा कर्तव्यस्तेन सर्वमिदं धृतम् ।। (शांतिपर्व अ० ७८, श्लो० ४४– चित्र०) हे भीष्मांनी सांगितले आहे. राजाला लोकपालाचा अंश म्हणण्यात त्याच्याकडून काही विशिष्ट कर्तव्ये अभिप्रेत आहेत (मनुष्य म्हणून राजाचा कधीही अपमान करू नये... वगैरे. श्लो० ४० ते ४७, शांतिपर्व अ० ६८) उलट, राज्यसंस्थेचे स्वरूप कलंकित करणाऱ्या, स्वार्थी, स्वतःच्या लहरीनुसार राज्य करू इच्छिणाऱ्या सुलतानाला राज्यावर बसण्याचा अधिकार तर नाहीच

अनुक्रमणिका

पण जिवंत राहण्याचाही अधिकार नाही. अशा राजांना राजकली म्हणून ठार मारल्याची उदाहरणे आहेत. उद्योगपर्वात कुलांगार १४ राजकलींची यादी दिली आहे (श्लो० १३ ते १७, अ० ७४, उद्योग० चित्र०). अनुशासन पर्वात (अ० ६१ नीलकंठ प्रत),

अरक्षितारं हर्तारं विलोप्तारमनायकम् ।
तं वै राजकलिं हन्युः प्रजाः सनह्य निर्घृणम् ॥ ३२ ॥
अहं वो रक्षितेत्युक्त्वा यो न रक्षति भूमिपः ।
स संहृत्य निहन्तव्यः श्वेव सोन्माद आतुरः ॥ ३३ ॥

असे भीष्मानीच म्हटले आहे. 'पिसाळलेल्या कुत्र्याप्रमाणे समजून अशा राजाला प्रजांनी एकत्र येऊन ठार करावे' येथपर्यंत त्या वेळचे मत होते. तेव्हा चिं. वि. वैद्यांचे मत ग्राह्य धरता येत नाही. (भीष्म 'अर्थस्य पुरुषोदासः' या कल्पनेने दुर्योधनाच्या बाजूने लढत होते– हीही त्यांची संभ्रातावस्थाच होती!) ते वाक्य– राजा परं दैवतम्– कोणी दुर्योधनपक्षपात्याने भीष्मांच्या तोंडी घातले हे उघड दिसते. त्याचा स्वीकार संशोधित प्रतीत नाही. डॉ. पंडितांना मात्र कर्णाच्या समर्थनार्थ उचलून धरावेसे वाटले.

कर्णचरित्राच्या समर्थनार्थ त्या वेळचे रूढ संकेत, त्या काळची नीती, राजा परं दैवतम् ही कारणे पंडित देतात. त्या वेळच्या नीतीच्या कल्पनांप्रमाणे प्रतिज्ञापालन केले, त्याअर्थी दुष्कृत्ये हे प्रमाद पंडित ठरवतात. हे गर्हणीय आहे. मित्राकरता हिताचे बोलणे हे त्या वेळी मान्य होते. विदुराच्या प्रत्येक प्रसंगातील अप्रिय पण पथ्यकर बोलण्याने हे स्पष्ट होते. तो आश्रित, अमात्य, दासीपुत्र होता. शेवटपर्यंत धृतराष्ट्राला सोडले नाही, तरी त्याने दुर्योधनाचा त्याग करण्याचा, बंदीत टाकण्याचा सल्ला दिला, तो काय अधार्मिक?

गांधारी, आणि अनुद्यूतापासून पुढे भीष्मसुद्धा दुर्योधनाविरुद्ध बोलणारे अधार्मिक समजायचे काय?

कंस, जरासंध, शिशुपाल स्वतःला 'धार्मिक' समजत होते. उन्मार्गगामी राजाला दंड केला पाहिजे, तोही इहलोकीच हा महासिद्धान्त कृष्णाने प्रस्थापित केला. मी कंसाला मारले, तुम्ही दुर्योधन, कर्ण, दुःशासन, शकुनी या चौकडीला बंदीत टाका असे त्याचे धृतराष्ट्राला व कुरुवृद्धांना सांगणे होते. आपण काय मंत्री सेवक, दुर्योधन हा सूत्रधार असे म्हणून कर्ण, दुःशासन, शकुनी यांना दोषमुक्त होता येणार नाही.

आजच्या संदर्भात, भ्रष्टाचारी, अन्याय करणारे, गुन्हेगार, शासकीय व प्रशासकीय अधिकाऱ्यांचे वर्तन क्षम्य समजावे असे डॉ. पंडितांना म्हणावयाचे आहे काय? शाश्वत धर्म हाच धर्म; त्याचे उल्लंघन म्हणजे 'अधर्माचे अभ्युत्थान'. त्याचा प्रतिकार व्हायला पाहिजे ही महाभारताची शिकवण डॉ. पंडित विकृत करीत आहेत.

दुर्योधनाच्या 'हिता'करता (?) मिंधेपणातून बाजू उचलून धरली असे म्हणून कर्णचरित्र किती टाकाऊ आहे हे आपण मान्य करतो हे पंडितांच्या ध्यानी येत नाही. पूर्वग्रहाचा चष्मा न लावण्याची, व निकोप संशोधन दृष्टीची गरज डॉ. पंडितांनाच आहे.

सारांश

भूमिभार हलका करण्याकरता देवदानवांचे अंशावतरण झाले; कार्य झाल्यावर धारातीर्थी पडल्यावर ते आपापल्या अंशांत विलीन झाले. कर्ण सूर्याचा अंश म्हणून रणांगणात धरणीवर शिर पडल्याबरोबर तत्काल आदित्यात विलीन झाला. त्याचा संबंध भूलोकीच्या दुष्कृत्यांशी, पापांशी नाही. दुष्कृत्ये अल्प म्हणून आधी नरक नंतर स्वर्गवास असे कर्णाच्या किंवा पांडवांच्या बाबतीत झालेले नाही. कर्णाचा देह आर्याचा, आत्मा नरकासुराचा हे आरण्यकपर्वातील वर्णन कर्णाच्या दुष्कृत्यांशी सुसंगत आहे, तोच व्यासांचा निर्वाळा आहे.

'वस्तुनिष्ठ' दृष्टिकोणातून कर्णाच्या व्यक्तिरेखेचा शोध घेतला आहे असा डॉ. पंडितांचा दावा आहे. वस्तुस्थिती निराळीच आहे. प्रत्यक्षात त्यांचे लेखन कर्णाच्या पक्षपातीपणाचे झाले आहे. कर्ण कधीच नरकात गेला नाही. पण युधिष्ठिराला स्वर्गारोहणपर्वात यमधर्माने काही काळ नरकदृश्याचे दुःख मिळावे म्हणून यमधर्माने मायानरक निर्माण केला. त्यात युधिष्ठिराला कर्ण, चौघे बंधू, द्रौपदी यांचे आवाज ऐकू आले. या घटनेतील आधी अल्प काल नरकवास, नंतर स्वर्गवास हे खोटे गृहीतक पंडित मान्य करतात आणि कर्णाची दुष्कृत्ये, पापे ही अल्प, क्षुल्लक प्रमाद ठरविण्यात त्यांच्या बुद्धीची परवड झाली आहे आणि संशोधनाचे तारू भरकटले आहे.

कोणते विधान गौण, कोणते प्रधान हे संपूर्ण संहितेचा विचार करून ठरवावे लागते; या कार्यातच त्यांचे लेखन कर्णपक्षपाती झाले आहे.

सूतपुत्र या घटनेचा व प्रेक्षणगृहप्रसंग यांचा दूरवर परिणाम झाला असे डॉ. पंडित म्हणतात तसे झालेले नाही. कर्णानेच आपला तोरा, उर्मटपणा, दुष्टपणा, मत्सर, कपटी स्वभाव यांचे प्रदर्शन केले व दुर्योधनाला आपले स्वातंत्र्य राज्याच्या मोबदल्यात स्वार्थीपणाने विकून आपत्ती ओढवून घेतल्या.

कर्णाच्या समर्थनार्थ सोयीस्कर तेव्हा नीलकंठ-प्रतीतील एखादा शब्दही पंडित स्वीकारतात आणि त्याच्या आधीचा श्लोक व नंतरचा सर्व अध्याय अर्जुन-पराक्रमवर्णनाचा त्यांचा उल्लेखही करीत नाहीत. दुर्योधनाला मयसभेत द्रौपदी हसली असे महाभारतात नाही. द्रौपदीने स्वयंवरप्रसंगी कर्णाचा अपमान केला हे थोतांड, निखालस खोटी गोष्ट संशोधित आवृत्तीत स्वीकारलेली नाही. तरी वस्त्रहरणप्रसंग कर्णाच्या अपमानाच्या दंशाने झाला असा पंडित उल्लेख करतात. प्रायोपवेशनास बसलेला दुर्योधन निर्णय बदलतो दानवांच्या उपदेशानंतर; पण पंडित मानतात कर्णाच्या निर्धाराच्या बोलण्याने व अर्जुनवधाच्या प्रतिज्ञेमुळे ! आणि संशोधनप्रतीतील सर्व अध्यायाचा अपलाप करतात.

घोषयात्रा प्रकरणात कर्णाची सैन्य आवरण्याची असमर्थतता प्रकट झाली आहे आणि घायाळ झाल्यावर पळून जाण्याची वृत्ती प्रकट झाली. ते कर्णानेच कबूल केले. तरी पांडवांबद्दल काढलेल्या उद्‌गारांबद्दल त्याला फारसा दोष देत नाहीत.

कर्णाने युद्धाचे नियम काटेकोर पाळले असे अभिमन्यूवध, भार्गवास्त्राचा अनभिज्ञांवर वापर या गोष्टी घडल्या असताही पंडित मानतात. कर्णाचा वध अधर्माने झाला असेही ते म्हणतात त्याला आधार नाही. असा हा पक्षपात !

'जिकडे जय तिकडे धर्म' हा कर्णाचा प्रकृतिधर्म ते समजतात. असे एकही वचन कर्णाचे नाही. उलट, सर्व प्रयत्न, सर्व पराक्रम दैव हाणून पाडते अशी त्याची धारणा आहे; जयद्रथवधाच्या दिवशीही तो बोलून दाखवतो व अंतिम द्वंद्वयुद्धात धर्माला दोष देतो. तो दैवहत नव्हे, दैववादी होता.

संदर्भ टीपांतील मजकूर मागचा-पुढचा संदर्भ लक्षात न घेता उलट किंवा विपरीत अर्थ कर्णाच्या पक्षाचा लावला असे अनेक ठिकाणी घडले आहे. असे सर्व लेखन पक्षपाती झाले आहे.

शाश्वत धर्माच्या प्रस्थापनेकरता, 'परित्राणाय साधूनां विनाशाय च दुष्कृताम् । धर्मसंस्थापनार्थाय' भारतीय युद्ध १८ दिवस झाले. युधिष्ठिराला हास्तिना-पुरात राज्याभिषेक करून श्रीकृष्ण कृतकृत्य झाले. युधिष्ठिराच्या ३६ वर्षांच्या कारकीर्दीत व पुढे परीक्षिताच्या ६० वर्षांच्या काळात कुरुजांगलच्या राज्यात अधःपाताच्या बीजाचा शिरकाव झाला नव्हता असे वर्णन आहे.

पूर्वग्रहदूषित अभ्यासकांना महाभारत साथ देणार नाही. परंतु मुळात तपासून न पाहणाऱ्या सामान्य वाचकांच्या मनात, तरुणांच्या मनात संभ्रम उत्पन्न करून अराजकाचे वातावरण निर्माण करण्यासारखे डॉ. पंडितांचे लेखन झाले आहे. महाभारतातील कर्ण-चरित्राचा मूळ स्रोतच गढूळ केला आहे, तोही साधार असा भास निर्माण करून. सामान्यांचाच काय पण शहाण्या-शहाण्यांचाही त्यामुळे बुद्धिभेद झाला आहे.

"धर्माचे अल्पाचरणही मोठ्या संकटातून सोडवते" (गीता २–४०) ; कर्णाचे तसे नव्हते म्हणून धर्म-हनन करीत आहे असे म्हणण्याची पाळी अखेरीस त्याच्यावर आली. कर्ण सौजन्याने कधी वागला नाही, उर्मटपणा–अहंकार हा त्याचा स्थायीभाव; मत्सर-ग्रस्ततेने अधमतेची पाळी गाठली. परंपरेने कथा, कादंबऱ्या, नाटके यांत कर्णाचे उदात्तीकरण करून, सद्‌गुणांचे वर्णन करून, घटना-प्रसंग यांमध्ये सोयीस्कर बदल करून त्याला प्रतिष्ठा दिली आहे. मात्र, महा-भारतात वर्णन केल्याप्रमाणे कर्णाच्या जीवनात असामान्य गुणगौरव करण्यासारखे काही नाही.

दुर्योधनाच्या असत्पक्षाला मिळून क्षत्रियांच्या एका पिढीचा विनाश होण्याचे दायित्व बहुतांशाने दुर्मति कर्णाचे आहे.



अनुक्रमणिका

राजनीतिज्ञ कृष्ण

अशोक चौसाळकर

भारताच्या सांस्कृतिक आणि धार्मिक जीवनावर कृष्णाचे चरित्र आणि तत्त्वज्ञान यांचा मोठा प्रभाव आहे. कृष्णाइतके सर्व क्षेत्रांना स्पर्शून जाणारे बहुरंगी व्यक्तिमत्त्व भारतीय इतिहासात आढळत नाही. कृष्णाच्या जीवनकार्याचे आणि तत्त्वज्ञानाचे सम्यक् आकलन करण्यासाठी पुणे विद्यापीठातील तत्त्वज्ञानाचे प्राध्यापक आणि संत वाङ्मयाचे साक्षेपी अभ्यासक प्रा. सदानंद मोरे यांनी 'Krishna– The man and his Mission' हा ग्रंथ लिहिला आहे. प्रा. मोरे यांनी खूप अभ्यास करून सर्व साधनांचा साक्षेपाने विचार करून हा ग्रंथ सजविला आहे आणि कृष्णावर इतर अनेक ग्रंथ असतानाही आपल्या अभिनव, वैचारिक मांडणीमुळे ग्रंथ निका झाला आहे.

मराठीत दुर्गा भागवत, इरावती कर्वे आणि प्रेमा कंटक यांनी महाभारतावर विचारप्रवर्तक असे ग्रंथ लिहिले. प्रेमाबाईंनी महाभारतातील तत्त्वविचारांची समीक्षा करून त्यांतील दैव की पुरुषार्थ यातील द्वंद्व समोर आणले. प्रा. मोरे यांचा पीएच्.डी. चा अभ्यास-विषय भगवद्गीता हा होता आणि गीतेच्या मानवी कृतीच्या सिद्धान्ताची त्यांनी त्यात मीमांसा केली होती. प्रस्तुत पुस्तकात कृष्णाच्या विचारांच्या व तत्त्वज्ञानाच्या संदर्भात त्यांनी पुन: हा विषय हाताळला आहे.

प्रा. मोरे यांनी कृष्णाचे जीवन व कार्य यांचे विवेचन महाभारताच्या संदर्भात केले आहे. महा-भारताबरोबरच भागवत, विष्णुपुराण आणि जैन व बौद्ध ग्रंथांचा आधारही त्यांनी घेतला आहे. सूत्र-वाङ्मय आणि पाणिनीची अष्टाध्यायी यांचाही त्यांनी वापर केला आहे. कृष्णाच्या आयुष्याचा सुसंगत वृत्तान्त लोकांपुढे मांडणे, महाभारतात आणि इतरत्र विखुरलेल्या कृष्णाच्या विचारांची व तत्त्वज्ञानाची सलग व सुसंगत मांडणी करणे हे प्रा. मोरे यांच्या ग्रंथाचे उद्दिष्ट आहे.

महाभारत हे भारताचे राष्ट्रीय महाकाव्य आहे. गेल्या दीडशे वर्षांपासून लासेन, हौलजमन, डालमान, हेल्ड, झिमर, पिसानी, हॉपकिंस, सुकथनकर, वैद्य, आगरवाल या विद्वानांनी महाभारताचा आणि कृष्णाच्या जीवनाचा अभ्यास केला. आपण संशोधन करीत असताना एका नव्या संशोधनपद्धतीचा स्वीकार केलेला आहे असे प्रा. मोरे यांचे मत आहे. त्यांच्या मते कृष्णचरित्राचा अभ्यास महाभारताला मध्यवर्ती कल्पून केला पाहिजे. कृष्ण हा राजकारणी पुरुष होता आणि त्याच्या जीवनकार्याची चिकित्सा राजनीति-शास्त्राच्या आधारे झाली पाहिजे. आपला अभ्यास प्रा. मोरे यांनी खालील अभ्यासपद्धतीच्या आधारे केला आहे.

१) कृष्णाचे उत्तरायुष्य महत्त्वाचे समजून महा-भारतकथेच्या अनुषंगाने ते समजावून घेणे.

२) महाभारतातील घटना आणि प्रसंग यांचा गीतेच्या शिकवणुकीच्या संदर्भात अन्वयार्थ लावणे.

३) महाभारतातील कृष्णाच्या वेगवेगळ्या तत्त्व-ज्ञानपर संवादांची गीतेशी तुलना करून त्यांची मांडणी करणे.

४) कृष्णाच्या महाभारतातील वेगवेगळ्या भाषणांचे त्याच्या प्रत्यक्ष कृतीच्या संदर्भात स्पष्टीकरण करणे.

५) महाभारतातील माहितीस भागवत व इतर पुराणांतील माहिती पूरक समजून तिच्या साहाय्याने कृष्णाचे जीवन व तत्त्वज्ञान यांचे सुसंगत चित्र उभे करणे. कारण मोऱ्यांच्या मते कधी कधी पुराणे एखाद्या घटनेविषयी जास्त माहिती देताना दिसतात. यासाठी त्यांनी स्यमंतक मण्याचे उदाहरण दिले आहे.

कृष्णावताराचे विश्लेषण करणाऱ्या भक्ति-संप्रदायाच्या दोन परंपरा बंगालात आणि महाराष्ट्रात उदयास आल्या. बंगालात चैतन्य संप्रदायाने कृष्णाचे पूर्वायुष्य महत्त्वाचे मानून भागवताला महत्त्वाचे स्थान दिले, तर महाराष्ट्रात वारकरी संप्रदायाने कृष्णाच्या

अनुक्रमणिका

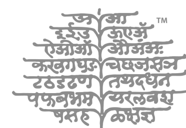
उत्तरायुष्यास महत्त्वाचे मानून ज्ञान, भक्ती व कर्म यांची सांगड घालणाऱ्या गीतेस महत्त्वाचे स्थान दिले. पुढे स्वातंत्र्यचळवळीच्या काळात कृष्णचरित्राची ऐतिहासिक चिकित्सा करण्यात आली. अरविंद घोष, लो. टिळक, वंकिमचंद्र इत्यादींनी कृष्णाचे जीवनकार्य तत्कालीन राजकीय परिस्थितीच्या संदर्भात वर्णन केले. प्रा. मोरे यांचे असे मत आहे, की श्रीकृष्णाचे जीवन-रहस्य भगवद्गीता व्यवस्थित रीत्या समजावून घेतल्याशिवाय समजणार नाही.

परंपरा असे सांगते की जय, भारत आणि महा-भारत अशी महाभारताची तीन संस्करणे झाली. जय ही भारतीय युद्धाची कथा सांगणारे महाकाव्य होते तर भारताची रचना वैशंपायनाने केली. २४,००० श्लोकांची ही भारतकथा त्याने जन्मेजयास सांगितली. २४,००० श्लोकांचे भारत सूत्रकारांना माहीत होते. याचा अर्थ असा की भारताचे ऐतिहासिक अस्तित्व मान्य करावयास हरकत नाही. प्रा. मोरे यांच्या मते 'जय' नावाचे महाकाव्य इतिहासात नव्हते. शूर वीरांना प्रेरणा देण्याचे कार्य करणाऱ्या काव्यास 'जय' असे म्हणत असत. 'भारता'ची रचना वैशंपायनाने केलेली असल्यामुळे व्यास व वैशंपायन यांच्या भारतात फारसा फरक नसावा. पण भारतापूर्वी महाभारताचे एखादे संस्करण असण्याची शक्यता नाकारता येत नाही. महाभारताचा मूळ गाभा युद्धाचे वर्णन हा होता असे डॉ. सुकथनकरांचे मत आहे. डॉ. विंटरनिट्झ यांच्या मते संजयाच्या तोंडून धृतराष्ट्रास युद्धाचे जे वर्णन सांगण्यात आले आहे तो महाभारताचा मूळ भाग आहे. हा सर्व भाग मुळात कौरवांच्या बाजूने होता. दुर्योधनकृत कृष्णनिंदा त्या जुन्या भागाचा अवशेष आहे. या मूळ भागास आपण 'जय' म्हणावे की नाही हा वादाचा मुद्दा असला तरी अशा प्रकारच्या मूळ महाभारताचे अस्तित्व नाका-रता येणार नाही. सध्या हा भाग महाभारतात इतक्या बेमालूमपणे मिसळला आहे की त्यातील तीन वेगवेगळे थर अलग करणे केवळ अशक्य आहे. स्वतः सुकथनकरच म्हणतात की इ. स. पू. २०० साली लिहिलेल्या श्लोका-पाठोपाठ इ. स. २०० साली लिहिलेला श्लोक येतो. कारण नंतरच्या काळात महाभारतात सर्व प्रकारची माहिती संकलित करण्यात आली. भृगू गोत्रियांनी ज्याप्रमाणे त्यात प्रक्षेप केले त्याचप्रमाणे कृष्णभक्तांनी त्यात अनेक प्रक्षेप केले.

प्रा. मोरे यांना कृष्णाचे जीवन व तत्त्वज्ञान यांचा अभ्यास करीत असताना आपणास आज उपलब्ध असलेले महाभारतच साधन म्हणून वापरावे लागले. या महाभारताची रचना इ. स. च्या चौथ्या शतकापर्यंत होत होती. त्यांमुळे त्यांना उपलब्ध असणारी साधने बरीच अलीकडची आहेत. श्रीकृष्णाचे ऐतिहासिकत्व हा वादाचा मुद्दा न मानला तरी त्या सर्वच माहितीच्या आधारे ऐतिहासिक कृष्ण कसा उभा करणार ? कृष्ण-चरित्र ऐतिहासिक परिप्रेक्ष्यात मांडण्याची मोरे यांची इच्छा असली तरी त्यांची साधने अलीकडची आहेत आणि त्यांत विलक्षण सरमिसळ आहे. मोरे यांनी श्रीकृष्णाच्या काळाची चर्चा केली नाही. पुराणे, भारती-युद्ध इ. स. पू. १४५० च्या आसपास झाले असल्याचे सांगतात तर डॉ. रायचौधरी यांच्या मते कृष्णाचा काळ इ. स. पू. नववे शतक असावा. इरावती कर्व्यांनी युद्धाचा काळ इ. स. पू. १००० दिला आहे तर डॉ. दामोदर कोसंबी यांच्या मते कृष्णाचा काळ इ. स. पू. ८५० च्या आसपास असावा, कारण महा-भारताची कथा उत्तर वैदिक काळात घडली असे समजले जाते. तो काळ जनपदराज्यांच्या निर्मितीचा काळ होता आणि पशुपालनाऐवजी शेतीचा व्यवसाय स्वीकारून वेगवेगळे समाज प्रादेशिक अस्तित्व धारण करीत होते. या जनपदराज्यांतच प्रचंड राजकीय घडा-मोडी झाल्या आणि मूलभूत तात्त्विक चर्चा झाल्या. तत्त्वज्ञानाचे नवे प्रवाह उदयास आले. कर्मकांडावर आधारलेला श्रौतधर्म मागे पडला.

पण गणसंघाचा प्रमुख असलेला, छोट्या जनपद-राज्यांचे राजकारण करणारा श्रीकृष्ण आणि त्याच्या नावाने महाभारतात आलेले तत्त्वज्ञान यांत मोठे अंतर आहे. कारण श्रीकृष्णाने सांगितलेली गीता इ. स. पू. ८५० साली सांगितलेली दिसत नाही. तिची रचना इ. स. पू. पहिल्या शतकात झाली असावी. महाभारतातील हरि-वंशपुराणाची तीच परिस्थिती आहे. कृष्णाच्या भोवती जवळजवळ हजार वर्षे अनेक विचारांची, पंथांची व परंपरांची आवरणे तयार झाली आहेत. या आवरणांना घेऊन मूळ श्रीकृष्ण शोधणे अवघड काम आहे; पण अशक्य नाही. पण प्रा. मोरे त्या भानगडीत पडलेले नाहीत. त्यांनी महाभारतातील श्रीकृष्णाचे चरित्र आणि विचार अभ्यासासाठी घेतला. कारण अस्सल ऐतिहासिक कृष्णाचा शोध घेऊन त्याचे विचार मांडले

अनुक्रमणिका





तर ते फारसे खोल असणार नाहीत. तर अनैतिहासिक कृष्ण विचारात घेतला तर त्याच्या सर्वसंपन्न विचारांचा आपणास अभ्यास करता येतो. प्रा. मोरे यांनी दुसरा पर्याय स्वीकारला. पण पहिल्या पर्यायाचा त्यांनी विचार करावयास हरकत नव्हती.

प्रा. मोरे यांच्या ग्रंथाचे एक वैशिष्टच म्हणजे प्राचीन भारतीय राजनीतीच्या अंगाने त्यांनी कृष्णाच्या राजकारणाचे व तत्त्वज्ञानाचे विश्लेषण केले आहे. भारतात राज्यशास्त्राच्या निर्मितीची प्रक्रिया इ. स. पू. सहाव्या शतकात सुरू झाली. या राज्यशास्त्रप्रणेत्यांमध्ये श्रमणशील परिव्राजक, राजाचे मंत्री आणि इतर अनेक विचारवंतांचा समावेश होता. त्यांची बौद्धिक ताकद तत्कालीन धर्मप्रवर्तकांपेक्षा कमी नव्हती. कौटिल्य शुक्र, बृहस्पती, मनु आणि पराशर या चार परंपरांचा उल्लेख करतो. महाभारतात अनेक अर्थशास्त्रज्ञांचा उल्लेख आहे. नारद, भीष्म आणि विदुर हे राजनीतिज्ञ मानले जात. परंपरा असे सांगते की, भीष्माचे टोपण नाव **कौतपदंत** असे होते. नारदास पिशुन आणि उद्धवास वातव्याधी असे म्हटले आहे. कौटिल्याने या सर्वांचा अर्थशास्त्रज्ञ म्हणून उल्लेख केलेला आहे. बौद्ध वाङ्मयात अर्थशास्त्राचा उल्लेख येतो. अर्थशास्त्राच्या निर्मितीच्या काळात या विचारांवर लोकायत तत्त्वज्ञानाचा खोल पगडा होता. हे विचार बंडखोर आणि क्रांतिकारक होते. त्यामुळे बौद्ध वाङ्मयात साध्य–साधन विवेक न करणाऱ्या क्षात्रविद्यावादी तत्त्वज्ञाची निंदा करण्यात आली आहे. कौटिल्योत्तर राजकीय विचारांवर धर्माचा पगडा वाढताना दिसतो म्हणून शांतिपर्वातील नारद, भीष्म व विदुर यांचे विचार त्यांच्या पूर्वसुरींपेक्षा वेगळे आहेत. शांतिपर्व व मनुस्मृतीतील राजकीय विचार इ. स. च्या पहिल्या शतकात लिहिले गेले असावेत असे डॉ. पां. वा. काणे यांचे मत आहे. कामंदक सोमदेव, सुरी शारंगधर, क्षेमेंद्र यांचे राजनीतिविषयक विचार गुप्तकाळानंतर लिहिलेले आहेत. अर्थात त्यांच्या विचारांचा उपयोग कृष्णाच्या तत्त्वज्ञानाचे विवेचन करताना होऊ शकतो हे प्रा. मोरे यांनी दाखवून दिले आहे. ऐतिहासिक कृष्णाचा राजकीय विचार हा कौटिल्यपूर्व अर्थशास्त्र-विचारवंतांच्या जास्त जवळचा असण्याची शक्यता आपणास नाकारता येत नाही. थोडक्यात, काटेकोर दृष्टिकोणातून ऐतिहासिक कृष्णाचे जीवन व तत्त्वज्ञान यांचा अभ्यास करण्याऐवजी प्रा. मोरे यांनी भारतीय परंपरेने हजार-दीड हजार वर्षे ज्या कृष्णाचे जीवन व तत्त्वज्ञान वेगवेगळ्या अंगांनी विकसित केले त्या कृष्णाचा अभ्यास करावयाचे ठरविले.

पुस्तकाच्या दुसऱ्या प्रकरणात प्रा. मोरे यांनी कृष्णाच्या जीवनकार्याची सखोल अशी मीमांसा केली आहे. त्यांच्या मते कृष्णाचे जीवन हे तत्त्व आणि व्यवहार यांचे ऐक्य प्रस्थापित करणारे आदर्श जीवन होते. कृष्णाच्या चरित्राचा अभ्यास करीत असताना त्यांनी सर्व उपलब्ध साधनांचा वापर केला. त्यांनी हे दाखवून दिले आहे की रुक्मिणी, शिशुपाल, विंदानुविंद, एकलव्य आणि कृष्णाची हत्या करणारा पारधी जरस हे यादव कुलाशी संबंधित होते. त्यांच्या मते कंसवधाच्या प्रकरणात कृष्णाला अक्रूराची साथ मिळाल्यामुळे कंसाचा वध होऊ शकला. अक्रूर हा कारस्थानी राजकारणी होता. पुढे त्याच्या कारस्थानी स्वभावामुळे कृष्णास खूप त्रास झाला. कृष्ण हा अंधक-वृष्णी गणसंघाचा प्रमुख होता. या संघात अनेक गणांचा व कुलांचा समावेश होता. या राज्याचे उग्रसेन, अक्रूर व कृष्ण असे तीन संघ मुख्य होते. कृष्ण हा गणराज्याचा पुरस्कर्ता होता. त्याचा संघ हा, कौटिल्य व पाणिनी यांच्या भाषेत सांगावयाचे झाले तर, **राजशब्दोपजीवी** संघ होता. अंधक-वृष्णीसंघाच्या सभेचे नाव सुधर्म असे होते. या विषयाची प्रा. मोरे यांनी जास्त विस्ताराने माहिती देणे गरजेचे होते.

प्रा. मोरे यांनी जरासंध व कृष्ण यांतील संघर्ष हा साम्राज्य व गणराज्ये यांतील संघर्ष मानला आहे कारण जरासंध १०० राजांना बळी देऊन स्वतःचे साम्राज्य स्थापू इच्छित होता. संघर्षाचे आणखी एक कारण कृष्णाने केलेला कंसवध हे होते. येथे मोरे यांनी कृष्णाच्या अखिल भारतीय राजकारणाचे स्वरूप स्पष्ट केले आहे. मगधनृपाच्या साम्राज्यवादी धोरणाविरुद्ध कृष्णाने राजकारण करून लहान लहान राज्यांचे स्वातंत्र्य टिकविले. अर्थात या विवेचनास भक्कम ऐतिहासिक आधार नसला तरी इ. स. पूर्व पाचव्या शतकात सुरू झालेल्या ऐतिहासिक प्रक्रियेची ती सुरुवात होती असे म्हणावयास हरकत नाही. पण श्रीकृष्णाने नरकासुराच्या कैदेतील १६,००० स्त्रियांशी लग्न केल्याची गोष्ट बाजारगप्पा म्हणून सोडून दिलेली बरी. त्यासाठी इतर विश्लेषण करण्याची गरज नाही.

तीच गोष्ट इतर चमत्कारांची.

पांडव आणि कृष्ण यांच्या संबंधांचे प्रा. मोरे यांनी सूक्ष्म विवेचन केले असून त्यांच्या मते पांडवांचा पक्ष हा सत्याचा पक्ष होता म्हणून कृष्णाने त्यांना पाठिंबा दिला. त्याने महाभारत युद्ध टाळण्यासाठी खूप प्रयत्न केले. परंतु दुर्योधनाच्या अन्याय्य भूमिकेमुळे युद्ध अपरिहार्य आहे असे लक्षात येताच त्याने युद्धाचा पुरस्कार केला. कृष्णाच्या मते केवळ यश हेच एखाद्या कृतीची योग्यायोग्यता ठरवू शकत नाही. नैतिक प्रश्नांची स्थल, काल आणि उद्देश यांच्या संदर्भात मांडणी करून कृष्णाने अनेक वेळा पांडवांची शृंगापत्तीतून सुटका केली. बुद्धीच्या आणि कर्तव्याच्या कठोर नैतिक कसोटीवर त्याने आपल्या धर्मकल्पनेची मांडणी केली. प्रा. मोरे यांचे यासंबंधीचे विश्लेषण वाचनीय असून त्यांनी कृष्णाच्या जीवनकार्याचे समर्पक असे विश्लेषण केले आहे.

'दैव की पुरुषार्थ' या तिसऱ्या प्रकरणात प्रा. मोरे यांनी महाभारतातील तत्कालीन विविध विचार-प्रवाहांची दखल घेतली आहे. त्यांतील काही विचार-वंत दैवाचे पुरस्कर्ते होते तर काही पुरुषार्थाचे प्रतिनिधी होते. मोऱ्यांनी मानवी जीवनातील अधि-दैविक, अधिभौतिक आणि आध्यात्मिक अंगांची चिकित्सा करून गीतेच्या तत्त्वज्ञानाचे विश्लेषण केले आहे. गीता आध्यात्मिक दृष्टिकोणाचे समर्थन करते. माणसाने आपल्या स्वभावाप्रमाणे कर्म करावे असे सांगते. त्रिगुणात्मक प्रकृतीप्रमाणे माणूस कर्म करतो. मुळात चातुर्वर्ण्य गुणकर्मावर आधारलेले होते. व्यक्तीने आपल्या प्रकृतीस व स्वभावास अनुकूल असे काम करावे हे तत्त्व त्यात अनुस्यूत आहे. गुण व कर्म महत्त्वाचे असले तरी त्याचे कार्य त्याच्या गुणांवरच अवलंबून असते. सुरुवातीच्या काळात वर्ण हा जन्मावर ठरत नव्हता तर तो गुणावर ठरत होता. त्यासाठी त्यांनी महाभारत व शुक्रनीती यांचा पुरावा दिलेला आहे. त्यांच्या मते स्वधर्म, स्वकर्म व स्वभाव यांचा जवळचा संबंध आहे. माणूस आपल्या स्वभावाप्रमाणे केलेल्या कर्माने नियमित झालेला असतो. प्रत्येकाने आपल्या स्वभावाप्रमाणे कर्म करावे, मग ते कर्म खालच्या दर्जाचे असले तरी चालेल असे कृष्णाचे मत होते. मोरे यांच्या मते नंतर रूढ झालेल्या जातिव्यवस्थेने जन्मावरच जात ठरविल्यामुळे मूळची कल्पना मागे पडली.

गीतेत व्यक्तीचे समाजात स्थान ठरविण्यासाठी गुण आणि कर्म महत्त्वाचे मानले आहेत. पण हे गुण (सत्व, रज आणि तम) त्रिगुणात्मक आहेत. व्यक्तीने मागच्या जन्मात केलेल्या कर्मामुळे व्यक्तीमध्ये त्यांचे वाटप झालेले आहे. त्यामुळे कर्मसिद्धान्ताप्रमाणे गुण हे जन्मतःच निर्माण झालेले आहेत आणि स्वभावही त्याचप्रमाणे तयार होतो. व्यक्तीच्या स्वभावाची कोणतीही वस्तुनिष्ठ चाचणी न घेता तिला तिच्या जन्माप्रमाणे वेगवेगळ्या वर्णांत घातले जाते. गुण व कर्म या संकल्पना भारतीय समाजशास्त्रात प्रस्थापित व्यवस्थेला अधिमान्यता प्राप्त करून देण्यासाठी वापरण्यात आलेल्या आहेत. भारतकाळात स्वभावा-प्रमाणे वर्णांतर अगदी अपवादात्मक परिस्थितीत होत होते.

महाभारतात दुर्योधन हा पुरुषार्थाचा वा प्रयत्नाचा पुरस्कर्ता आहे तर धृतराष्ट्र दैववादाचा पुरस्कार करतो. धृतराष्ट्र खरे तर पूर्णतः दैववादीही नाही. प्रा. मोरे यांच्या मते तो संधिसाधू होता आणि आपल्या दुष्ट बेतांना अवगुंठित करण्यासाठी तो दिष्टी वा दैवाचा वापर करतो. दुर्योधन बृहस्पतीच्या विचारांचा पुरस्कार करीत असला तरी त्याच्या विचारांची जवळीक कणिक भरद्वाजाशी आहे. बृहस्पती हा शुक्राप्रमाणेच राज्यशास्त्राचा उद्गाता होता. महा-भारतात व इतरत्रही त्याने दैवापेक्षा मानवी प्रयत्नास, परलोकापेक्षा इहलोकाला आणि धर्मशास्त्रापेक्षा बुद्धीला जास्त महत्त्व दिले आहे. तो लोकायत तत्त्वज्ञानाचा पुरस्कर्ता होता. प्रस्थापित व्यवस्थेने व बौद्ध विचार-वंतांनी त्याची कुटील विचारांचा म्हणून बदनामी केली तरी वस्तुस्थिती वेगळी होती. माणसाने व्यर्थ धार्मिक आचारांच्या नादी न लागता आपल्या पुरुषार्थाचा आणि प्रयत्नाचा अंगीकार करून जीवनात बदल घडवून आणावा असे त्याचे सांगणे होते. बृहस्पती खरे पाहिले तर भारतातील नव्या परिवर्तनाचा पुरस्कर्ता होता. म्हणूनच त्याच्या विचारांचा उल्लेख द्रौपदी व भीष्म यांनी केला आहे. प्रा. मोरे यांनी बृहस्पतीवर केलेली टीका अनाठायी आहे. सध्या उपलब्ध असलेले बृहस्पतिसूत्र बृहस्पतीच्या मूळ विचारांचे प्रतिनिधित्व करीत नाही. ते नंतर लिहिलेले पुस्तक आहे.

मानवी कर्माचा विचार करीत असताना कृष्णाच्या मते अधिष्ठान, कर्ता, कारण, प्रयत्न व दैव या पाच

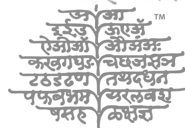
गोष्टी महत्त्वाच्या आहेत. त्याच्या मते पुरुष-प्रयत्नाबरोबर दैवही महत्त्वाचे असते. शेतकऱ्याने शेताची मशागत करून पेरण्यासाठी बी-बियाणे तयार ठेवली पण पाऊसच पडला नाही तर त्याचे प्रयत्न वाया जातात. कारण पाऊस दैवाधीन असतो. दैव अज्ञात, अचानक व आकस्मिक येणारा घटक आहे. माणसाच्या प्रयत्नांत दैवाची अनुकूलता असणे आवश्यक आहे. दैवाचा उपयोग अपयशाची कारणमीमांसा करताना व सांत्वन करताना होतो. पण माणसाने दैवावर अवलंबून न राहता सतत प्रयत्न केले पाहिजेत. दैवाचा कौल आपल्या बाजूने लागावा म्हणून जादूटोण्याचा वापर करावा असे तो सांगत नाही. ज्याप्रमाणे दैव मानवी प्रयत्नांच्या आड येते त्याप्रमाणे मानवी प्रयत्नही दैवावर विजय मिळवू शकतात असे कृष्णाचे मत होते. त्यामुळे दैवाचे स्वरूप लक्षात घेऊनही मानवी प्रयत्नांचे कृष्णाने समर्थन केले.

मानवी कृतीचे नैतिक समर्थन कसे करायचे आणि त्याबद्दल कृष्णाची काय भूमिका होती याचे सूक्ष्म विवेचन प्रा. मोरे यांनी केले आहे. महाभारतात बलराम दिष्टिवादी वा नियतिवादी होता आणि स्वभाववादी विचारवंतही नियतिवादाकडे झुकणारे होते. पण कृष्ण नियतिवादी नव्हता. तो मानवी कृतीचा पुरस्कर्ता होता कारण कर्म करणे माणसाच्या अस्तित्वाचा एक भाग आहे. सर्व पंचमहाभूते सतत काम करीत असतात. काम करणे हे समाजधारणेसाठी आणि लोकसंग्रहासाठी आवश्यक आहे. माणूस व निसर्ग परस्परावलंबी आहेत आणि पर्यावरणात समतोल राखण्यासाठी कर्मरूपी यज्ञ करणे आवश्यक आहे असे कृष्णाचे मत होते. यासाठी कृष्णाने सांख्य आणि योग या तत्त्वप्रणालींचा आधार घेतला. कर्मयोगात सिद्धान्त आणि व्यवहार यांच्यात एकात्मता आहे. कर्म करण्यासाठी आत्मज्ञान आवश्यक असते. योग म्हणजे कर्मयोग असा सर्वसाधारण अर्थ असला तरी प्रा. मोरे यांनी योगाचे वेगवेगळे अर्थ दिले आहेत. कृष्णाचे वैशिष्टय म्हणजे तो धर्माच्या साचेबंद सिद्धान्तात किंवा नियमात अडकून पडला नाही. त्याने कर्म करीत असताना उद्भवलेल्या परिस्थितीच्या संदर्भात धर्माची मांडणी केली. जुन्या कल्पनांचे पुनर्मूल्यांकन केले. त्याने बुद्धिस्वातंत्र्याचा पुरस्कार केला.

प्रा. मोरे यांच्या मते गीतेचा अन्वयार्थ महाभारताच्या संदर्भात लावला पाहिजे. गीता हा प्रस्थानत्रयीचा भाग असल्यामुळे त्यावर अनेक टीका लिहिल्या गेल्या. पण त्यांत महाभारताचा संदर्भ घेतला नव्हता. बौद्धधर्माचा वाढता प्रभाव रोखण्यासाठी या टीका लिहिण्यात आल्या. पण गीतेमध्ये मुख्य प्रश्न भारतीय युद्धाचे समर्थन कसे करायचे हा होता. कारण राज्यप्राप्तीसाठी युद्ध करणे आवश्यक आहे का अशी टोचणी विचारी पांडवांच्या मनास लागली होती. अर्जुनाचा विषाद त्यातून जन्मलेला होता. कारण अशा विजयातून शेवटी पराभवच हाती लागणार आहे याची जाणीव विचारी पांडवांना झालेली होती. येथे कृष्णाला युद्धाची आवश्यकता व न्याय्यता पांडवांना समजावून सांगायची आहे. प्रा. मोरे यांच्या मते दुर्योधनाने स्वार्थी धोरणाचा पुरस्कार केला. त्याचा कर्मसिद्धान्त नृपतंत्र सिद्धान्त होता. पारंपरिक राजधर्मात राजा हा प्रजेसाठी व लोकहितासाठी काम करतो पण दुर्योधनाने वैयक्तिक स्वार्थास समाजहितापेक्षा जास्त महत्त्व दिले. त्यामुळे हा सिद्धान्त हुकुमशाहीस पाठिंबा देणारा सिद्धान्त आहे. त्यास साध्यसाधनविवेक बाळगण्याचे कारण नाही. कणिक नीती हे त्याचे चांगले उदाहरण आहे.

पांडवांचा कर्मसिद्धान्त धर्माच्या भोवती फिरत होता. युधिष्ठिराची धर्मजिज्ञासा जागृत होती आणि तो स्पष्टच म्हणतो की जीवनापेक्षा आणि अमृतत्त्वापेक्षा तो धर्माला जास्त महत्त्व देतो. अर्जुनाची बुद्धी तरल होती. त्याची विवेकबुद्धी तीव्र व सूक्ष्म होती. युद्धाचे परिणाम त्याने जाणले होते. युद्धात स्वजनांची हत्या त्यास नकोशी वाटत होती. स्वजनांत फूट झाल्यामुळे युद्ध कसे करावयाचे असा प्रश्न त्याच्यापुढे उभा होता. त्याला समाजाचे हित करावयाचे होते पण त्यासाठी त्यास अयोग्य मार्गांचा व साधनांचा स्वीकार करावयाचा नव्हता. प्रा. मोरे यांच्या मते सर्व समुदायाचे हित हा मानवी कृतीचा निकष असू शकत नाही कारण जर समुदायच दोन परस्परविरोधी गटांत विभागला असेल तर त्यांतील कोणत्या गटाचे हितसंवर्धन करायचे हा प्रश्न होता. त्याचा प्रश्न आत्मज्ञानासंबंधी नव्हता तर युद्धाचे तात्त्विक समर्थन कशा प्रकारचे करावयाचे यासंबंधीचा होता.

श्रीकृष्णाचे धर्मरहस्य प्रा. मोरे यांनी राजनीतीच्या सिद्धान्ताच्या संदर्भात तपासले आहे. अर्थशास्त्राने





आन्विक्षिकीच्या अभ्यासास महत्त्वाचे स्थान दिले. सांख्य, योग व लोकायत या तत्त्वज्ञानांचा कौटिल्य आन्विक्षिकीत समावेश करतो. या तत्त्वज्ञानास त्याने सर्वविद्याप्रदीप म्हटले आहे. महाभारताच्या मते आन्वि-क्षिकी म्हणजे तर्कशास्त्र. म्हणून प्रा. मोरे यांच्या मते कौटिल्याने आन्विक्षिकीत लोकायत तत्त्वज्ञानाचा समावेश त्यातील तर्कविद्येसाठी केला आहे. त्यातील भौतिकवादासाठी केलेला नाही. लोकायत तत्त्वज्ञान आणि अर्थशास्त्र यांचे इतके अभिन्न संबंध होते की सुरुवातीच्या काळात त्यास एकच मानले जात होते. लोकायतांच्या भौतिकवादी, प्रज्ञावादी आणि प्रयत्नवादी तत्त्वज्ञानाचा पुरस्कार काही अर्थशास्त्र विचारवंतांनी केला होता. त्यामुळे केवळ तर्कशास्त्रासाठी कौटिल्याने आन्विक्षिकीत लोकायत तत्त्वज्ञानाचा समावेश केला असे म्हणणे वस्तुस्थितीस धरून होणार नाही.

प्रा. मोरे यांच्या मते दुर्योधनावर बार्हस्पत्य अर्थ-शास्त्राचा प्रभाव होता तर कृष्णावर उशनस शुक्राच्या अर्थशास्त्राचा प्रभाव होता. तसे पाहिले तर कौटिल्याचे अर्थशास्त्र आणि महाभारतातील बृहस्पती आणि उशनस यांची मते पाहिली तर असे दिसते की दोघांच्या विचारांमध्ये फारसा फरक नव्हता. अर्थशास्त्रात शुक्र दंडनीतीस सर्व विद्यांमध्ये महत्त्वाचे स्थान प्रदान करतो. त्यामुळे कृष्णनीती ही शुक्राच्या विचारांवर आधारित होती असे म्हणता येणार नाही. दुसरी महत्त्वाची गोष्ट म्हणजे आज आपणास उपलब्ध असणारी शुक्रनीती आणि शुक्राचे नष्ट झालेले अर्थशास्त्र यांचा परस्परांशी संबंध नाही. कारण डॉ. व्ही. राघवन् आणि डॉ. एल्. गोपाल यांनी हे पुस्तक १९ व्या शतकात लिहिले गेले असल्याचे सिद्ध केले आहे. त्यातील पेन्शन, हक्काची रजा वगैरे तरतुदी ईस्ट इंडिया कंपनीच्या नियमां-वरून घेण्यात आल्या आहेत.

प्रा. मोरे यांनी कृष्णाने केलेल्या योगाच्या वेग-वेगळ्या व्याख्यांचा समर्पक असा परामर्श घेतला आहे. योगांमध्ये कर्मयोगाबरोबरच समत्वाचाही समावेश होतो. आपल्या मनाची आणि बुद्धीची स्थिरता न ढळू देता कर्म करणे हा कर्मयोगाचा मुख्य आशय आहे. कारण प्रत्येक केलेले कर्म यश प्राप्त करून देईलच असे सांगता येत नाही. कृष्णाने धर्माचा अर्थ प्रसंगी परंपरेच्या बाहेर जाऊन लावला. क्षेमेंद्राने त्याच्या नीतिकल्पतरू या ग्रंथात राजनीतीस अमला प्रज्ञा म्हटले आहे. कारण नीतीत स्वहित आणि समाजहित यांची योग्य अशी काळजी घेतली जाते. धर्माचे व अधर्माचे स्वरूप काय आहे याचीही नीती चर्चा करते. गोंधळात पडलेल्या माणसास योग्य असा मार्ग दाखवते. धर्माची बंधने नीतीच्या द्वारा मोकळी होतात म्हणून नीती बंधविमोचक आणि स्वातंत्र्यदायी असते. नीती धर्माचे तत्त्व म्हणून पालन करावयास सांगते.

कृष्णाच्या मते धर्माचे स्वरूप अत्यंत गहन आहे आणि स्थल, काल आणि उद्देश समजावून न घेता जर आपण आंधळेपणाने त्याचे पालन केले तर त्यातून धर्माची हानी होते. धर्म व सत्य यांचा उद्देश मानवाचे कल्याण करणे हा होय. म्हणून महाभारतात सत्यास 'भूतहितं' असे म्हटले आहे. कृष्णाने लोकसंग्रहाचा पुरस्कार केला, समाजहित हा त्याच्या धर्माचरणाचा निकष होता म्हणून त्याची धर्मकल्पना नीतिकेंद्रित होती असे म्हणावयास हरकत नाही. त्याने धर्माचे पारंपरिक आणि साचेबंद नियम पाळले नाहीत. नीतीच्या संदर्भात धर्माच्या बदलत्या स्वरूपाचा वेध त्याने घेतला. यादवांचे अस्तित्व आता अनावश्यक आहे हे लक्षात आल्यानंतर त्याने कुलनाश होऊ दिला. आंधळ्या स्वजन प्रेमामुळे त्यांस वाचविण्याचा प्रयत्न केला नाही. कृष्ण हा धर्मार्थकाम या त्रिवर्ग पुरुषार्थांचा पुरस्कर्ता होता. या तीन पुरुषार्थांचे सम्यक् सेवन करावे असे त्याचे सांगणे होते. धर्म हा एक उपाय आहे आणि त्याचा मूळ उद्देश समाजाचे हित करणे हा आहे म्हणून प्रा. मोरे यांच्या मते कृष्णाचा धर्मसिद्धान्त लोकतंत्र होता.

प्रा. मोरे यांच्या मते दंडनीतीचा उद्देश समाजाचे नियमन करणे हा आहे. नीतीची कल्पना ही दंडनीती-पेक्षाही जास्त व्यापक आहे कारण नीतीच्या कल्पने-मध्ये नियंत्रण करणारी दंडनीती युद्धाच्या मैदानावर खेळली जाणारी विजयनीती आणि वेगवेगळ्या सम-स्यांवर मात करण्यासाठी वापरली जाणारी ध्रुवनीती यांचा समावेश होतो. ध्रुवनीतीच्या साह्यानेच आप-ल्याला धर्माचे परीक्षण व मूल्यमापन करता येते. नीती सर्वांच्या कल्याणाचा पुरस्कार करते. सूक्ष्म दृष्टीने परिस्थितीचे अवलोकन करून योग्य असे काम करण्यास नीती आपणास उद्युक्त करते. प्रा. मोरे यांच्या मते समाजाच्या अस्तित्वासाठी आणि प्रगतीसाठी धर्म आवश्यक आहे तर नीती म्हणजे मानवी व्यवहारात अर्थपूर्ण हस्तक्षेप करून त्यास धर्माच्या मार्गावर

अनुक्रमणिका

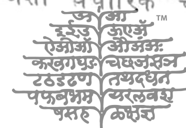
कायम ठेवणे होय. त्यासाठी सामाजिक आणि राजकीय प्रश्नांचे स्वरूप लवचीक दृष्टिकोणातून समजावून घेतले पाहिजे. त्यावर कठोर आणि ताठर चौकटी लादणे चूक आहे. कृष्णाचे धर्मविषयक तत्त्वज्ञान आणि नीतीस त्याने दिलेले अग्रक्रम मानवी जीवनातील अनेक समस्या सोडवण्यास मदत करू शकते. कृष्णाने आपल्या जीवनात ते करून दाखविले.

आपल्या पुस्तकाच्या शेवटच्या प्रकरणात प्रा. मोरे यांनी कृष्णाचे जीवन व तत्त्वज्ञान यांचाही चिकित्सक आढावा घेतला आहे. त्यांच्या मते कृष्णाचे जीवन इतरांसाठी आदर्श असणारे जीवन होते कारण जीवनाच्या अनेक व्यवहारांत त्याने नवे पायंडे पाडले. प्रा. मोरे यांच्या मते कृष्णाने भारतात सांस्कृतिक एकीकरणाची प्रक्रिया सुरू केली. कृष्णाच्या जीवनातील नीतिविवेक समजावून घ्यावयाचा असेल तर त्यामागे काम करणाऱ्या सर्व घटकांची मीमांसा करणे गरजेचे आहे. त्याने गुंतागुंतीच्या परिस्थितीत मानवी जीवनातील पेचप्रसंग सोडवण्यासाठी धर्माचा व नीतीचा वापर केला. वेगवेगळ्या प्रसंगांना योग्य ते वळण देण्यासाठी त्यांत त्याने अर्थपूर्ण हस्तक्षेप केला. कृष्णास अभिप्रेत असणारा धर्म दोन प्रकारचा होता. व्यक्तीला आपल्या जीवनातील न्याय्य अपेक्षा पूर्ण करण्यासाठी तो मदत करतो. त्रिवर्ग पुरुषार्थाच्या रूपाने तो व्यक्त होतो. मानवी जीवनाच्या पातळीवर त्या जीवनाचे अस्तित्व टिकविण्यासाठी त्यास सातत्य आणि प्रगतिशीलता प्रदान करण्यासाठी धर्म आवश्यक असतो. त्रिवर्ग पुरुषार्थाचे सेवन करीत असताना मार्गात येणाऱ्या अडचणी दूर केल्या पाहिजेत. कधी कधी या अडचणी दूर करताना कृष्णाने अधर्माचा वापर केला पण त्याने त्यात स्वतः पुढाकार घेतला नाही. त्याचे स्वरूप प्रतिकारात्मक होते. त्यानंतर त्याचा वापर पुन:पुन्हा कधी केला नाही. धर्मरक्षणार्थ असे करणे केवळ अपरिहार्य आहे असे त्यास वाटले त्या वेळी त्या उपायांचा वापर केला. धर्माच्या व्यापक चौकटीत अर्थ आणि काम पुरुषार्थाचे सेवन करून चांगले जीवन जगावे असे कृष्णाचे सांगणे होते.

कृष्ण वैदिक संस्कृतीच्या चौकटीत समाजाचे सांस्कृतिक एकीकरण करू इच्छित होता. त्यासाठी त्याने नवनवे उपाय शोधून काढले. त्याचा तत्त्वविवेक सर्व बंधनांपलीकडे जाणारा आणि परंपरेच्या ओझ्यापासून मुक्त असा होता. कारण त्याने मानवी विवेकास पूर्ण स्वातंत्र्य दिले. सांस्कृतिक एकीकरण करीत असताना सर्व संस्कृतींतील सर्वभूतहितैषी एकात्मता ओळखून कृष्णाने समन्वयाचा पुरस्कार केला. त्याने सत्ता टिकविण्यासाठी 'फोडा आणि झोडा' नीतीचा अवलंब केला नाही. समाजाची धारणा करण्यासाठी व सगळ्यांच्या हितासाठीच त्याने आपल्या शक्तीचा व बुद्धीचा वापर केला. न्याय्य मानवी आकांक्षा पूर्ण करण्यासाठी जास्तीत जास्त लोकांना प्रयत्न करावयास प्रोत्साहन दिले. आपले स्वत:चे वागणे इतरांसाठी आदर्श असेल अशी आपली वर्तणूक ठेवली.

प्रा. मोरे यांच्या मते कृष्णाने निरनिराळ्या वंशांतील स्त्रियांशी लग्न केले. कृष्णापूर्वी राम व परशुराम यांनी सांस्कृतिक ऐक्याचे प्रयत्न केले पण श्रीकृष्णाचे प्रयत्न जास्त व्यापक व उदार होते. कारण वेगवेगळ्या वंशांतील लोकांना त्यांचे स्वातंत्र्य व स्वायत्तता कायम ठेवून एका सूत्रात गुंफण्याचा त्याचा प्रयत्न होता. कृष्णाचे संघराज्य असलेल्या अंधक-वृष्णी संघाने अशा अनेक वंशांचे आपल्या संघात समावेशन करून घेतल्यामुळेच त्यांना सनातन्यांनी व्रात्य क्षत्रिय म्हणून संबोधिले आहे. हे समावेशन बळाचा वा पैशाचा वापर न करता झाले. मूळ लोकांना त्यांचे स्वातंत्र्य देण्यात आले. ज्या लोकांनी वैयक्तिक स्वार्थासाठी व साम्राज्यलालसेने या ऐक्य प्रक्रियेस विरोध केला त्यांना सर्व उपायांनी आणि बाजूंनी विरोध करून कृष्णाने निष्प्रभ केले. कृष्णाची भूमिका वैदिक परंपरेच्या चौकटीत स्वातंत्र्याचा आणि मुक्तीचा पुरस्कार करणारी होती. आपत्तीच्या काळात आणि सर्वसाधारण परिस्थितीत त्याने असे एकीकरण घडवून आणले. जास्तीत जास्त लोकांना आपल्या परिघात समाविष्ट करून घेऊन त्यांना त्यांची जीवनध्येये साध्य करण्याची संधी दिली. त्याच वेळी त्यास विरोध करणारांचाही त्याने मुकाबला केला. प्रा. मोरे यांच्या मते कृष्णाचे जीवन आणि कार्य यांचा विचार करता आपल्या हे लक्षात येईल की तो अद्वितीय सामर्थ्याचा व बुद्धिमत्तेचा धनी होता आणि मानवी बुद्धीचा वापर करून त्याने सातत्याने मानवहितसापेक्ष धर्माची मांडणी केली.

वैदिक परंपरेने शतकानुशतके संस्कारित करून आपणासमोर उभ्या केलेल्या कृष्णाच्या तत्त्वज्ञानाचे प्रा. मोरे यांनी मोठे अभ्यासपूर्ण आणि विचारोत्तेजक विवेचन केले आहे. कृष्णाचे तत्त्वज्ञान एका सूत्रात गुंफून तर्कशुद्ध आणि चोख अशा वैचारिक चौकटीत





मांडण्याचे प्रा. मोरे यांचे प्रयत्न बऱ्याच अंशी यशस्वी ठरले आहेत. त्यांच्या मांडणीतील ताजेपणा आणि वैचारिक नीटसपणा वाखाणण्याजोगा आहे.

श्रीकृष्णाने वैदिक परंपरेच्या चौकटीत एक प्रकारे समाजहितसापेक्ष धर्माची मांडणी केली. या मांडणीत आपत्काळात धर्मप्रतिष्ठापनार्थ अधर्माच्या मार्गाचा स्वीकार करण्याची सवलत होती. महाभारताच्या शांतिपर्वात आपद्धर्मपर्वात अन्याय्य मार्गाचा वापर केवळ स्वसंरक्षणार्थ करावा, आपद्धर्म म्हणून करावा, एक राजकीय धोरण म्हणून करू नये असे भीष्माने सांगितले आहे. कृष्णाने नेहेमीच हा फरक पाळलेला दिसत नाही. कारण आपल्या पक्षाच्या फायद्यासाठी त्याने अनेक वेळा कुटील मार्गाचा अवलंब केला. उदा., कर्णार्जुन युद्धात थकलेला कर्ण अर्जुनाच्या हाताने मारला जाण्याचे स्पष्ट दिसत असताना रथाचे चाक वर उचलत असणाऱ्या कर्णाचा वध करण्यास त्याने प्रोत्साहन दिले. कृष्णाच्याच काळात युधिष्ठिराने धर्माची जी मांडणी केली होती त्यात साध्यसाधन-विवेक होता आणि सत्यासाठी आणि धर्मासाठी जिवाची कुरवंडी करावयाची त्याची तयारी होती. सत्यासाठी त्यात सर्व जग तृणप्राय मानलेले होते. सत्य, धर्म व न्याय ही तत्त्वे शाश्वत मूल्ये आहेत असे मानणारी परंपरा बुद्ध, महावीर आणि मध्ययुगीन भागवतधर्मीय संत यांपर्यंत येऊन भिडते. वैष्णवधर्मीयांनी कृष्णचरित्राचे आपल्या विचारात समावेशन करताना केवळ हाच भाग पुढे नेलेला आपणास दिसतो. राजकारणी कृष्ण त्यांना दुय्यम वाटतो राजकारणी कृष्णाची धर्मावरची निष्ठा साध्यसापेक्ष असल्यामुळे त्याच्या जीवनात तो केवळ थोर राजर्षी बनू शकला. गौतम बुद्ध, येशू ख्रिस्त, महावीर वर्धमान किंवा महात्मा गांधी यांच्यासारखा 'ब्रह्मर्षी' बनू शकला नाही आणि आचार्य जावडेकर सांगतात त्याप्रमाणे राजर्षी हा स्थूलकर्मा असतो आणि पूर्ण मानवाचा आदर्श बनू शकत नाही.

अर्थशास्त्रपरंपरेतून ज्या राजनीतीचा जन्म झाला ती राजनीती प्रज्ञावादी, बुद्धिस्वातंत्र्यवादी आणि वास्तववादी होती. सामाजिक आणि आर्थिक विकासाच्या नव्या दिशा तिने समाजास दाखविल्या पण राज्याच्या हिताच्या नावाखाली त्या राजनीतीने राजास आपल्याच प्रजेची फसवणूक व दमन करण्याचे राजास सांगितले. त्यामुळे प्रा. दामोदर कोसंबी सांगतात त्याप्रमाणे विजिगीषू बलप्रामाण्यवादी राजा आणि त्याचे श्रम करणारे पापभिरू प्रजाजन यांच्यात मोठाच अंतर्विरोध निर्माण झाला. नीतिनिरपेक्ष शास्त्रीय वास्तववादापासून हा धोका नेहेमीच निर्माण होतो. हा अंतर्विरोध अशोकाने धर्माची नवी व्याख्या मांडून दूर केला. कृष्णाने जरी बलप्रामाण्यवादी अर्थशास्त्राचा पुरस्कार केला नसला आणि मगध साम्राज्यवादास त्याने विरोध केला असला तरी त्याच्या स्वतःच्या सापेक्ष धर्मकल्पनेमुळे त्याला हा अंतर्विरोध सोडवता आला नाही. ऐतिहासिक दृष्टचा ते त्याला शक्यही नव्हते. पण युधिष्ठिराच्या धर्मविषयक मांडणीत अशा व्यापक नीतिवादाचा विकास होण्याची शक्यता होती.

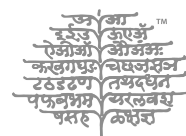
वैदिक परंपरेच्या चौकटीतही महाभारतात वर्णव्यवस्थेस विरोध करणारे अनेक विचार सापडतात. पण कृष्ण मात्र याबाबतीत पारंपरिक भूमिका घेतो. त्याच्या तत्त्वज्ञानात त्याने 'यज्ञा'ची जशी नवी व्याख्या केली तशी वर्णाश्रमाची केली नाही. त्याबाबत त्याच्यावर येणाऱ्या ऐतिहासिक मर्यादा मान्य करूनही त्याला जास्त उदार भूमिका घेता आली असती असे वाटते. गीतेत त्याने ती काही ठिकाणी घेतली असली तरी त्याचा रोख वर्णाश्रमधर्मपालनावरच आहे हे लक्षात घ्यावे लागते.

प्रा. मोरे यांनी कृष्णावरील आणि महाभारतातील सर्व ग्रंथांचा अभ्यास केला आहे. पण त्यांनी डॉ. व्ही. एम. अग्रवाल यांच्या त्रिखंडात्मक 'भारतसावित्री' या ग्रंथाचा उपयोग केलेला दिसत नाही. प्रा. मोरे यांनी या विषयावर खूप वाचन केलेले असल्यामुळे त्यांना आणखी वाचावयास सांगणे योग्य नव्हे. पण अग्रवालांनी अनेक बाबतींत जी नवी अंतर्दृष्टी दिलेली आहे त्याचा काही बाबतीत प्रा. मोरे यांना उपयोग झाला असता. प्रा. मोरे यांचा कृष्णावरील ग्रंथ त्यांच्या सखोल अभ्यासाचे आणि व्यासंगाचे उदाहरण आहे आणि काही बाबतीत मतभेद असूनही कृष्णाच्या तत्त्वज्ञानाचे एक अभिनव आकलन म्हणून त्याचे महत्त्व अमान्य करता येणार नाही. मराठी वाचकांच्या सोयीसाठी प्रा. मोरे यांनी हे पुस्तक मराठीत लिहावे अशी विनंती करावी वाटते.

[KṚṢNA– The man and his mission, Dr. S. More, Gaaj Prakashan, Pune; 1995.]



अनुक्रमणिका





नैतिक राजकारणाचा काळ व त्याचा महिमा

वसंत पळशीकर

स्वातंत्र्यपूर्व काळातील लहानमोठी संस्थाने हा येथील ब्रिटिश राजवटीचा एक मोठा आधारस्तंभ होता. आणि येथील संस्थानिकांना ब्रिटिश राज्याचा आधार होता. काळ बदलला तरी संस्थानांमधील वातावरण, कारभाराची रीतभात व लोकमानस हे ब्रिटिशपूर्व काळातले, सरंजामशाहीच राहिले. पदव्या कितीही मोठ्या व लांबलचक असल्या तरी, काही तुरळक अपवाद वगळता, सर्कशीतल्या प्राण्यांचा दर्जाच संस्थानिकांना खरे तर होता. प्रजेवर मात्र त्यांची कमीअधिक अस्मानी–सुलतानी चाले. 'हिज एक्झॉल्टेड हायनेस' अशी पदवी असलेल्या निजामाची स्थिती काही वेगळी नव्हती.

संस्थानांबाहेर स्वातंत्र्यासाठीच्या चळवळीने जसा जोर धरला तशी संस्थानांमधील नवशिक्षितवर्गात जागृती येणे, त्यांच्यात स्वातंत्र्याची आकांक्षा उत्पन्न होणे, संस्थाने व ब्रिटिशांच्या अंमलाखालील प्रदेश हा कृत्रिम भेद मिटावा ही इच्छा उत्पन्न होणे अगदी स्वाभाविक व अटळ होते.

अस्मानी–सुलतानीच्या जागी कायद्याचे राज्य प्रस्थापित व्हावे, नागरिक स्वातंत्र्ये मान्य व्हावीत, लोकप्रतिनिधींचा राज्यकारभारातील सहभाग वाढावा यांसाठी मुख्यत्वेकरून संस्थानांमध्ये चळवळ उभी राहिली. संस्थानिकालाच दूर करण्याची कल्पना करणे शक्य नव्हते; त्यासाठी ब्रिटिशांचे राज्य दूर होणे गरजेचे होते.

हैदराबाद संस्थानात राजा मुसलमान, तर प्रजा बव्हंशी हिंदू. या संस्थानात मुसलमान वरचढ आहेत, ही मुसलमानी राजवट आहे हे ठसविण्यासाठी वेगवेगळ्या क्लृप्त्या योजलेल्या होत्या. पण ही धर्मसत्ताक इस्लामी राजवट होती असे वर्णन करणे गैर ठरले असते. हिंदू जागीरदार होते. वरिष्ठ पदांवरही हिंदूंच्या नेमणुका होत. पण मुसलमान राज्यकर्ते तर हिंदू हे प्रजाजन हा भेद ठळक होताच.

हिंदुस्थान राजकीय दृष्ट्या जागृत होऊ लागल्या लागल्या, आधुनिक राष्ट्रवादाच्या प्रभावाखाली, अलग, फुटीर राष्ट्रवादी संघटन बांधण्याकडे हिंदू तसेच मुसलमान समाजाच्या पुढाऱ्यांचा स्वाभाविक कल होऊ लागला. राष्ट्रसभेच्या नेतृत्वाने एकराष्ट्रीयत्वाची भूमिका अंगीकारली. पण मुस्लिम नेत्यांकडून तिला क्षीण विधायक प्रतिसाद मिळाल्याने हिंदू व मुसलमान यांच्यातले राजकीय अंतर वाढत व तीव्र होत चालले. हे अलगतावादी वातावरण व मानस संस्थानांमध्येही शिरले. विशेषतः, निजामाच्या हैदराबादमध्ये. कारण हैदराबाद हे आकाराने मोठे संस्थान होते. आणि अलिगड विद्यापीठाशी या राजवटीचा घनिष्ठ संबंध होता.

नागरिक स्वातंत्र्यांसाठी, लोकप्रतिनिधींच्या राज्यकारभारातील सहभागासाठी, कायद्याचे राज्य प्रस्थापित करण्यासाठी चालणारी चळवळ ही हिंदू प्रजाजनांची मुस्लिम राज्यकर्त्यांविरुद्ध असे चित्र समोर येणे अटळ होते. या कारणाने हिंदू विरुद्ध मुसलमान असा राजकीय संघर्ष निर्माण झाल्यासारखे होऊन हिंदू-मुसलमानांच्या परस्परसंबंधात कडवटपणा व धार येऊ लागली.

खिलाफत चळवळ ओसरल्यावर, उत्तरेत हिंदूंचे धर्मांतर, व धर्मांतरितांचे परत हिंदू धर्मात शुद्धीकरण करून हिंदू धर्मात प्रवेश, यासाठी कडव्या संघटना व चळवळी उत्पन्न झाल्या. ते वारेही हैदराबाद संस्थानात शिरले.

'घडून गेलेली गोष्ट' ज्या काळातली तो काळ साधारणपणे १९३० पासून पुढचा आहे. ज्यांच्या आयुष्यात ती 'घडून गेली' ते पुरुषोत्तम नारायण चपळगावकर यांचा जन्म १९११ सालचा. पुढच्या

घडून गेलेली गोष्ट- श्री. पु. ना. चपळगावकर; श्रीविद्या प्रकाशन, २५० शनिवार, पुणे; प्रथमावृत्ती, १९९२; पृष्ठे १०४; किंमत ६० रुपये.

अनुक्रमणिका





काळात राष्ट्रसभेच्या एकराष्ट्रीयत्वाच्या विचारसरणीशी समरस झालेल्या चपळगावकरांवर आरंभीच्या काळात तत्कालीन हिंदू महासभेच्या विचारप्रणालीचा प्रभाव होता ही गोष्ट वर आरेखित केलेल्या पार्श्वभूमीवर समजू शकते.

चपळगावकर मराठवाड्यातल्या बीड गावचे राहणारे. त्या काळी बीड हे आडवळणी गावच होते. संस्थानी राजवटीतला तो काळ त्यांनी चांगला उभा केला आहे. संबंध अनौपचारिक होते. जीवन संथ होते पण त्याला एक लय होती. बंदिस्तपणा एका अंगाने– जातपात, धर्म, रीतीभाती– होता पण संधींच्या बाबतीत एक मोकळेपणाही होता. उदाहरणार्थ, चपळगावकर लिहितात, 'वकिलीची सनद मिळविण्यासाठी एल. एल. बी.ची पदवी आवश्यक नव्हती. अगदी चौथी किंवा सातवी यत्ता उत्तीर्ण झालेल्यांनाही वकिलीच्या परीक्षेस बसता येत असे.'

वकिलीचे अधिक उच्च दर्जाचे शिक्षण घेण्यासाठी चपळगावकर हैदराबादी आले. १९३०–३२ चा काळ. येथे त्यांचे राजकीय प्रबोधन व शिक्षणही सोबत झाले. वकिलीसाठी बीडला परतल्यावरचे वातावरण असे : नागरिक स्वातंत्र्यावर कडक बंधने होती. राजकीय संस्था उघडपणे स्थापन करावयास बंदी होती. राजकीय स्वरूपाची सभाही, मोठ्या मुश्किलीने, परवानगी घेऊन घ्यावी लागे. चपळगावकर लिहितात, 'अशा परिस्थितीत संस्थानातील सार्वजनिक जीवन वाचनालये व व्यायामशाळा यांसारख्या संस्था व गणेशोत्सवासारखे उत्सव यांतूनच प्रकट होई.'

चपळगावकरांचे काका 'रावसाहेब' हे बीडचे एक अग्रेसर वकील. स्वाभाविकच ते गावातील सार्वजनिक जीवनाचा एक मुख्य आधारस्तंभ होते. त्यांचे रेखाचित्र, त्यांचा खाक्या, त्यांचे गुण यांचे छान चित्र चपळगावकरांनी उभे केले आहे. त्या काळी व्यवसाय व उत्पन्न या दृष्टीने यशस्वी व सधन होणारी नवशिक्षित व्यक्ती त्या त्या गावात व जमातीमध्ये एका बृहत् एकत्र कुटुंबातील कर्त्या पुरुषाची भूमिका वठविणे हे आपले कर्तव्य व जबाबदारी कशी मानीत असे, त्याने प्राप्त होणारे वजन व बहुमान यांची चाह त्या व्यक्तीस कशी असे, एक व्यक्ती समाजजीवनाची धारणा किती अंगांनी करीत असे, समाजजीवनाला आकार कसा प्राप्त करून देत असे हे स्पष्ट होते. चपळगावकर सार्थपणे लिहितात, 'रावसाहेबांच्या मृत्यूने बीडच्या समाजजीवनातले एक युगच समाप्त झाले.'

वकिली सुरू केली 'त्या वेळचे जीवन अतिशय सुस्त होते' असे चपळगावकर लिहितात. ही सुस्ती घालविणारी सामाजिक, शैक्षणिक व राजकीय कामे ज्यांनी गाजावाजा न करता, प्रतिकूल परिस्थितीमधून मार्ग काढत बीड शहर व जिल्हा यांमध्ये उभी केली त्यांच्यापैकी चपळगावकर एक होते. त्यांचा सुसंस्कृतपणा असा की, त्यांच्या कहाणीमधून इतर कोण कोण पुढे होते ते आपल्याला कळते, 'मी' काय काय केले हे ते सांगत नाहीत. त्यांचा विचार व आचार किती पुढारलेला होता त्याचे गमक असे की, बीडसारख्या 'सुस्त', जुन्या, सरंजामी गावात अस्पृश्यतानिवारण हे त्यांचे आवडते काम असल्याचे ते सांगतात. या पोटी त्यांनी ग्रामण्यही (जातिबहिष्कार) सोसले. ही गोष्टही फक्त चार वाक्यांमध्ये ते नोंदवतात. ते सनातन्यांवर तोंडसुखही घेत नाहीत की आपल्या शूरपणाचा पवाडा गात नाहीत.

आर्यसमाज व हिंदुमहासभा या दोन संघटनांशी राजकीय जीवनाच्या आरंभकाळात चपळगावकरांचा क्रियाशील संबंध होता. त्याची पार्श्वभूमी आरंभी स्पष्ट केली आहेच. आर्यसमाजाविषयी वाटणाऱ्या आकर्षणाचे स्पष्टीकरण चपळगावकर पुढीलप्रमाणे देतात– 'अशा काळांत हिंदू समाजाचे संघटन करून, त्यातील जातिभेदांना व अस्पृश्यतेसारख्या रूढींना मूठमाती द्यावयास निघालेला आर्यसमाज मला लोकजागृतीची एक संधी उपलब्ध करून देत होता.' चपळगावकर १९३५ साली पुण्यातल्या हिंदुमहासभेच्या अधिवेशनासही हजर होते. इत्तेहादुल मुसलमीन या कट्टर संघटनेच्या धर्मांतराच्या कारवायांविरुद्ध उभे राहणाऱ्या चपळगावकरांनी हिंदुमहासभेचे कार्य १९३५ नंतरच्या काळात का केले नाही, याचा नीट उलगडा होत नाही. चपळगावकरांना दुस्वास, कट्टरता व तिरस्कार यांवर आधारलेली कोणतीही सरसकट भूमिका मानवेल अशी शक्यता नव्हती; संस्थानी राजवटीतील मुसलमानांविषयीचे त्यांचे प्रत्यक्ष अनुभव सारेच नकारात्मक नव्हते, हे याचे एक कारण असावे. साम्यवादी विचारांच्या मंडळींशी, काँग्रेसच्या चळवळीशी संपर्क असणाऱ्या संस्थानातील कार्यकर्त्यांशी त्यांच्या राजकीय चर्चा घडत, त्याचाही

अनुक्रमणिका

काही भाग निश्चितपणे असावा. १९३५ च्या कायद्या-नंतर झालेल्या निवडणुकांचा उल्लेख करून चपळगाव-करांनी लिहिले आहे की, काँग्रेसच्या विरोधात उभ्या राहिलेल्या हिंदुमहासभा वगैरे पक्षांसंबंधी, ब्रिटिशांचे पक्षपाती ही प्रतिमा मनात ठसली, व 'येथूनच आम्ही हिंदुमहासभेपासून दूर गेलो.'

मराठवाडा व हैदराबाद संस्थान यांमध्ये राजकीय जागृती झालेली नवी जहाल तरुण पिढी उदयास आलेली होती. विशेषतः मराठवाड्यात स्वामी रामानंद तीर्थ, गोविंददास श्रॉफ, आ. कृ. वाघमारे, बाबासाहेब परांजपे प्रभृतींच्या गटात १९३७ मध्ये चपळगावकर प्रविष्ट झाले. या सुमारास हैदराबाद संस्थानात स्टेट काँग्रेसची स्थापना झाली. राजकीय चळवळीला गती प्राप्त झाली. या कार्यातील सहभागाबद्दल १९३९ च्या आरंभी चपळगावकरांना सक्तमजुरीची शिक्षा झाली. इथून पुढे हैदराबाद संस्थात भारतात विलीन होई-पर्यंतची दहा वर्षे चपळगावकरांचे जीवन हे एका पूर्ण-वेळ कार्यकर्त्याचेच जीवन राहिले. वकिली नावालाच. चपळगावकर लिहितात, 'माझ्यावर लोभ करणाऱ्या लोकांचे मोठेपण असे की, अशाही परिस्थितीत त्यांनी मला वकिलीचे काम दिले व कुटुंबाचे पोषण करण्या-इतका पैसा दिला.' या शब्दांमधून प्रकट होणारी शालिनता व मनाचा मोठेपणा ध्यानात राहतात.

राजकीय कार्यकर्त्यांचे त्या काळचे कार्य वा जीवन ही एक त्यागी वृत्तीने केलेली तपश्चर्याच असे. मुख्य काम खेडोपाडी सभा घेणे, लोकांशी संवाद करणे, त्यांना क्रियाशील व निर्भय बनवणे हेच होते. बराचसा प्रवास पायी करावा लागे. पण लोकांना कार्यकर्त्यां-विषयी अगत्य होते, आणि आपल्या कुवतीनुसार लोक आतिथ्यही उदार अंतःकरणाने करीत. कार्यकर्त्याला धन्य वाटे. आरंभीच्या काळात बहुसंख्य कार्यकर्ते ब्राह्मणच होते. पण जनसामान्यांच्या दैनंदिन, निकडीच्या प्रश्नांमध्ये लक्ष घालण्याच्या, राजवटीविरुद्ध लोकांच्या पाठीशी उभे राहण्याच्या परिणामी 'बहुजन समाजात निजामी सत्तेविरुद्ध चीड निर्माण झाली व बहुजन समाज काँग्रेसच्या चळवळीकडे ओढला गेला.' ते पुढे लिहितात, 'निजामाच्या जोखडातून मुक्त व्हावयाचे होते. परंतु हे स्वातंत्र्य कोणासाठी आणावयाचे होते याची चांगली जाण महाराष्ट्र परिषद, हैदराबाद स्टेट काँग्रेस व तिच्या नेतृत्वात होती.' आज या गोष्टीवर विश्वास बसणे कठीण वाटते, की केवळ चाळीस वर्षांपूर्वी राजकारण इतके निर्मळ, उदात्त व शालीन होते.

राष्ट्रसभेने जोपासलेले स्वातंत्र्याचे राजकारण किती नैतिक व सुसंस्कृत होते, त्यात सहभागी झाले-ल्यांची मने कशी सत्यनिष्ठ, निर्वैर व सहिष्णु बनली याचे चपळगावकर हे एक अव्वल प्रतीचे उदाहरण आहे. निजामाची मुस्लिम राजवट अखेरच्या ८–१० वर्षांमध्ये (१९३८–४८ या काळात) जात्यंध कशी बनलेली होती याची उदाहरणे दिल्यावर ते आवर्जून लिहितात, 'हैदराबाद संस्थानातील सगळेच मुसलमान जात्यंध होते व त्यांची हिंदूंशी वागणूक उर्मट होती हे खरे नाही. लोक समंजस, विचारी व मनमिळाऊ होते. मुसलमानांनाच राज्यकारभार करण्याचा अधिकार आहे, असे मनोमन मानणारी मंडळीही सर्वसामान्य हिंदूंशी चांगले वागत असे.' ते पुढे लिहितात, 'निजामी पोलिसांची सुद्धा माझ्याशी वर्तणूक फार वाईट नव्हती. लढ्यातील प्रमुख कार्यकर्त्यांना मारहाण होण्याचे प्रसंग फार कमी झाले.' लढा काही तत्त्वांसाठी आहे, लढा देणारी माणसे सज्जन, सुसंस्कृत व जबाबदार नागरिक आहेत ही राज्यकर्त्यांचीही मान्यता होती. परस्पर-विश्वास, सौहार्द व आदरभाव यांच्या आधारे राजकारण केले तर त्याला प्रतिसाद मिळतो, व सार्वजनिक जीवन अवनत होत नाही.

१५ ऑगस्ट १९४७ रोजी (ब्रिटिश हद्दीतला) भारत स्वतंत्र झाला. पण हैदराबाद निजामाच्या परतंत्र अमला-खालीच होता. भारतात विलीन न होता एक स्वतंत्र राष्ट्र म्हणून स्वतःचे अस्तित्व सिद्ध करण्याची निजामाची आकांक्षा होती. स्टेट काँग्रेसचा लढा चालूच होता. चपळगावकर तुरुंगात असतानाच सप्टेंबर १९४८ मध्ये 'पोलिस ॲक्शन' झाली व निजामी राजवट संपुष्टात आली. निजाम राज्यप्रमुख म्हणून राहिला. औरंगाबाद-जवळील हरसूल तुरुंगात असलेल्या राजबंद्यांची सुटका लगेचच झाली नाही, कारण पूर्वीच्या ब्रिटिश राज्यास निष्ठा वाहिलेल्या व तेच मानस घेऊन काम करणाऱ्या राजवाडे नामक आय. सी. एस. अधिकाऱ्याचा तोरा आडवा आला. चपळगावकर लिहितात, 'बाहेर जनता स्वातंत्र्याचा मोकळा श्वास अनुभवीत होती व औरंगा-बादच्या हरसूल जेलमध्ये मात्र या स्वातंत्र्यासाठी लढलेले राजबंदी बंधनातच होते. स्वातंत्र्यातला हा तुरुंगवास तब्बल तीन आठवडे टिकला.'

अनुक्रमणिका

हैदराबाद संस्थान भारतात विलीन झाले आणि स्टेट काँग्रेसमध्ये सत्तेसाठी स्पर्धा उफाळून आली. राष्ट्रीय पातळीवरील नेतृत्वाने स्वामी रामानंद तीर्थ यांच्या स्थानाला धक्का लावला नाही, पण मवाळ पक्षास पाठिंबा देण्याचे धोरण अंगीकारले. काँग्रेस ही आता समर्पित ध्येयवादी कार्यकर्त्यांची संघटना असण्यापेक्षा ती सत्ताधीश पक्षात रूपांतरित झाली होती. स्वामीजींचे अनेक सहकारी काँग्रेस सोडून बाहेर पडले. यामुळे स्वामीजींचा पक्ष काँग्रेसमध्ये दुबळा झाला. जे बाहेर पडले त्यांना सत्ता हाती घेण्याची वा सत्तेवर अंकुश ठेवण्याची क्षमता असलेली राजकीय शक्ती उभी करता आली नाही. चपळगावकर स्वामीजींप्रमाणे काँग्रेसमध्ये राहिले.

१९५२ सालच्या पहिल्या सार्वत्रिक निवडणुकीचे अनुभव चपळगावकरांनी संयत शब्दांमध्ये नोंदवले आहेत. निजामी राजवटीशी झगडताना राजकारणात जातीयवाद नव्हता. सार्वत्रिक निवडणूक प्रौढ मताधिकारावर आधारून होणार म्हटल्यावर, ते लिहितात, 'जातीयवाद हे शस्त्र मोठ्या प्रमाणावर वापरले जाणार हे स्पष्ट दिसू लागले.' क्रियाशील सहभागाच्या निपात्रतेच्या कसोटीवर ज्यांचा उमेदवारी मिळण्याचा अधिकार होता त्या सर्वांना तिकिटे देण्याची शिफारस करण्यात चपळगावकरांना अडचणी उत्पन्न झाल्या. कोण जिंकून येऊ शकेल, कोणत्या जातजमाती व बड्या व्यक्ती दुखावल्या जातील, वरिष्ठांकडून कोणाची शिफारस आलीय, या गोष्टींचा विचार त्यांना करावा लागला. जातजमात, धर्म, नातीगोती व गोतावळा, सरंजामशाही मानस यांच्यावर आधारित पारंपरिक समाजाने प्रौढ मताधिकारावर आधारित लोकशाही राज्यव्यवस्था स्वीकारावयाची म्हटल्यावर राजकारणात असे सारे घटक प्रभावी ठरणार ही गोष्ट अटळ होती, याची जाण चपळगावकर प्रकट करतात. पहिल्या निवडणुकीत त्यांचा स्वतःचा पराभव झाला. विरोधी आघाडी बांधण्यात जहाल, डाव्या विचारांच्या पूर्वीच्या स्नेही-सहकाऱ्यांनीच पुढाकार घेतला होता. गोविंदभाई श्रॉफ, बाबासाहेब परांजपे प्रभृतींनी जी विरोधी आघाडी उभारली तिच्यातही वरील घटक प्रभावी होतेच. चपळगावकरांचे भाष्य बोलके व उद्‌बोधक आहे : 'या आघाडीतील लीग ऑफ सोशलिस्ट वर्कर्सचे (काँग्रेसचे माजी कार्यकर्ते) सत्शील उमेदवार बहुतेक ठिकाणी पराभूत झाले. आघाडीतल्या इतर पक्षांना जे थोडेफार यश मराठवाड्यात मिळाले त्या यशाचा मोठा आधार जातीयवाद होता. अशा पक्षांचे निवडून आलेले बरेचसे उमेदवार सधन शेतकरीवर्गाचे प्रतिनिधी होते व ते पुरोगामी होतेच असे सांगता येण्यासारखी परिस्थिती नव्हती.'

चपळगावकरांसारख्यांनी राजकारण, तेही काँग्रेसमध्ये राहून, करण्याचे दिवस संपत आले होते. १९५६ च्या अखेरीस राज्यपुनर्रचनेनंतर मराठवाडा मुंबई राज्यात विलीन झाला. एका अर्थी चपळगावकरांसारख्यांनी राजकारण करीत राहण्याचे प्रयोजन उरले नव्हते. १९५७ साली त्यांनी काँग्रेस संघटनेचा त्याग केला. राजकारणही सोडले.

या दुसऱ्या विलीनीकरणानंतर, चपळगावकर लिहितात, 'ज्यांना सत्तेची अपेक्षा होती पण संघटनेत ज्यांचे काम नव्हते अशांची भाऊगर्दी झाली.' स्वामी रामानंद तीर्थ व त्यांचे सहकारी यांनी बाजू घेतलेल्या श्री. भाऊसाहेब हिरे यांचा नेतृत्वासाठीच्या स्पर्धेत पराभव झाला. चपळगावकर लिहितात, 'त्याचाही परिणाम मराठवाड्यातील संघटनेवर झाला... शिवाय वातावरणच असे बदलले होते की राजकीय कार्याचे एकच उद्दिष्ट शिल्लक राहिले होते. ते म्हणजे सत्ता. सत्तेचा वापर एखाद्या खडी दाबण्याच्या यंत्रासारखा करण्यात येऊ लागला.' या शेवटच्या वाक्याचा अर्थ असा की, सत्तेचा वापर करून आपल्या मर्जीतली, गोटातली माणसे सत्तेच्या पदांवर नेमणे वा निवडून आणणे व जी तशी नसतील त्यांना येनकेन प्रकारेण निस्त्राण बनविणे. काँग्रेसमधून बाहेर पडणे हाच एक सन्माननीय मार्ग होता.

बीड जिल्ह्यातील सरकारी आश्रयाखालील सहकारी चळवळीतही २०–२५ वर्षे चपळगावकर सक्रिय होते. (पुस्तकात चुकून '५०/५५ वर्षे' असे पडले असावे.) पण मुंबई राज्यात मराठवाड्याच्या विलीनीकरणानंतर सहकारी चळवळीचेही स्वरूप पालटले. १९५७ च्या सुमारास त्या चळवळीशीही चपळगावकरांची फारकत झाली.

त्यानंतरच्या तीस वर्षांमध्ये प्रसंगोपात्त काही सार्वजनिक काम चालू ठेवले, पण ते पूर्वीसारखे पूर्ण वेळ काम नव्हते, अशी नोंद त्यांनी केली आहे. स्वतंत्र भारतातील सार्वजनिक / राजकीय जीवनावरील ही

अनुक्रमणिका

विदारक टिप्पणी आहे. कारण १९५७ साली चपळगावकरांचे वय अवघे ४६ वर्षांचे होते, व त्यानंतर जवळपास २५ वर्षे तरी ते सर्वार्थांनी सक्षम होते. जिल्हा व विभागीय पातळीवरील जाणत्या, कर्तबगार व अनुभवी नेतृत्वाचा लाभ समाजाला मिळाला नाही. अशा अगणित व्यक्ती देशभर असल्या पाहिजेत.

चपळगावकरांच्या व्यक्तित्वाची गुणवत्ता शेवटच्या प्रकरणातील पुढील काही अवतरणांमधून मनात ठसते. ते लिहितात, 'राजकारणात जातिजमातींना महत्त्व आल्याबरोबर माझ्यासारखे अनेक कार्यकर्ते राजकारणातून बाजूला सरकले किंवा टाकले गेले. पण याचीही खंत माझ्या मनात नाही. लोकशाही प्रक्रिया आपण स्वीकारली म्हणजे असे काही होणे हे स्वाभाविक होते. जेथे स्वामीजींची फारशी बूज राखली गेली नाही तेथे माझ्यासारख्या छोटचा कार्यकर्त्यांना खंत करण्याचे काहीच कारण नाही. जी शल्ये मनात आहेत ती वेगळीच आहेत व त्यांचा माझ्या व्यक्तिगत लाभाशी काही संबंध नाही.

'... राजकारण गोरगरीब माणसाच्या हाती यावयाच्या ऐवजी गरीबांच्या नावाने स्वार्थ साधणाऱ्यांच्या हाती गेले. ... दुष्काळाने नेहमी पिडला जाणारा गरीब माणूस असो की आर्थिक अन्यायाबरोबरच सामाजिक अन्यायाने पिडला जाणारा दलित असो, कित्येक वेळा संघर्षात गुंतलेल्या राजकारण्यांच्या दृष्टीने तो केवळ पटावरचे एक प्यादे असतो. कुणाला तरी निवडणुका जिंकून देणे एव्हढेच त्याचे काम असते.'

शिक्षण, नोकरीव्यवसाय या क्षेत्रांमध्ये दलित पुष्कळ पुढे येत आहेत याबद्दल समाधान व्यक्त करून चपळगावकर लिहितात, 'परंतु दलित व दलितेतर यांचे मनोमीलन होईल व त्यांचा एकसंध समाज निर्माण होईल अशी आशा वाटण्याचे चित्र आज दिसत नाही. ... धार्मिक सलोखा व जातीय सलोखा या दोन्ही गोष्टी फक्त बोलायच्या पण प्रत्यक्षात येऊ द्यावयाच्या नाहीत अशा दृष्टीनेच राजकारणाची वाटचाल चालू आहे.

'साठ वर्षांपूर्वी समाजात अनेक धर्म, जातीपाती होत्याच. आजच्यापेक्षा रोटी व्यवहाराची बंधने कडक होती. तरीही त्या सर्वांच्या मनात एकमेकांविषयी प्रेम व आपुलकी दिसत होती. कितीही मतभेद असले तरी सौहार्द टिकून असे.... आज समाजातले हे सौहार्द हळूहळू कमी होताना दिसत आहे सर्वत्र तणाव कमी करण्याऐवजी वाढवण्याची प्रवृत्ती दिसत आहे.'

अशा चारदोन गोष्टींची बोच चपळगावकरांच्या मनाला आहे. संशय/अविश्वास, दुरावा, तणाव, कलह या प्रक्रियेद्वाराच क्रांतिकारक समाजपरिवर्तन व नवसमाजनिर्मिती घडून येणार आहे अशी ज्यांची धारणा आहे ती मंडळी चपळगावकरांची जात, त्यांचे व्यावसायिक यश, त्यांचे उच्च मध्यमवर्गीयपण वगैरे गोष्टी काढून विश्लेषण करतील. पण त्यांना ज्या गोष्टींची खंत वाटते त्या खंत वाटण्याजोग्या गोष्टी आहेत.

या कहाणीचे भरतवाक्य असे आहे : 'या घडून गेलेल्या गोष्टींचा खरा नायक काळ हाच आहे. आम्ही सर्व निमित्तमात्र होतो. असे निमित्त आम्हाला होता आले, याची धन्यता मात्र जरूर वाटते.' भारतीय स्वातंत्र्यलढचाला लाभलेल्या राष्ट्रसभेच्या सर्वोच्च नेतृत्वाने १८८५ ते १९४७ या काळात राजकारणविषयक जी दृष्टी व कार्याविषयी जी मनोधारणा रुजविली ती किती उन्नत होती याचे प्रत्यंतर, कार्यकर्ते / नेते म्हणून अव्वल दर्जाची राष्ट्र व समाज सेवा पार पाडलेल्या चपळगावकरांच्या या भावनोत्कट उद्गारांमधून मिळते.

❋ ❋ ❋

अनुक्रमणिका

मूलगामी विकेंद्रीकरण

(पृष्ठ ८ वरून पुढे)

आहे. जर आपणास खऱ्या अर्थाने विकेंद्रीकरण घडवून आणावयाचे असेल तर हा त्याचा मार्ग नव्हे. विकेंद्रीकरणाबाबत मुले कुठारः अशी ही गोष्ट आहे. सर्व प्रमुख राजकीय पक्षांना सत्तेचे केंद्रीकरण हवे आहे. ग्रामस्वराज्य– म्हणजेच मूलगामी स्वरूपाचे विकेंद्रीकरण-मूर्त व्हायचे असेल तर ज्यांचा पिंड अगदी वेगळा आहे, अगदी वेगळी ज्यांची धारणा आहे, आणि अगदी वेगळा ज्यांचा व्यवहार आहे अशा, नवी वाट चोखाळणाऱ्या प्रयोगवीरांचा संघ तयार होण्याची गरज आहे. केंद्रीभूत राजकीय सत्तेमध्ये ज्यांचा विश्वास आहे, व जास्तीत जास्त सत्ता स्वतःच्या हाती एकवटणे ही ज्यांची आकांक्षा, हे ज्यांचे उद्दिष्ट आहे अशा राजकीय पक्षांच्या माध्यमातून, त्यांच्या कार्याद्वारे ग्रामस्वराज्याधिष्ठित समाजाची प्रस्थापना होणार नाही, याचे स्पष्ट व परखड भान ठेवणे आवश्यक आहे.

स्वार्थी हितसंबंधांशी टक्कर घेऊन त्यांना पराभूत करण्याचे, त्यांच्या जागी सर्वांची हितवृद्धी करणारी व्यवस्था प्रस्थापित करण्याचे उद्दिष्ट घोषित करून बहुधा राजकीय पक्षांची स्थापना होत असते. औपचारिक दृष्टचा ते त्यांच्या अस्तित्वाचे प्रयोजन असते. पण राजकीय पक्षांच्या राजकारणामधून अटळपणे नवे स्वार्थी हितसंबंध अस्तित्वात येतात. या हितसंबंधांभोवती, ते हितसंबंध साधण्यात ज्यांचा स्वार्थ गुंतलेला असतो अशी नोकरशाही यंत्रणा पक्षांतर्गत तया,र होते. ही गोष्ट खरीच आहे की, ज्यांची सोडवणूक करावी लागते, करणे अगत्याचे असते असे वादाचे, कलहाचे, विरोधाचे मुद्दे, बाबी सर्वत्र व सर्व वेळी उपस्थित असतात. अगदी छोटचा समुदायांमध्येही ते असतातच. छोटचा समुदायांत एकवाक्यता असते वा सर्व गोष्टी गोडीगुलाबीने व समजुतीने पार पडतात असे अजिबात नाही. मतभेद, भांडणे, वैर अगदी टोकापर्यंत जातात. तरीही, अशा मतभेदांच्या, विवाद्य बाबींच्या, हेव्यादाव्यांच्या भोवती कायमस्वरूपी गट, तट व पक्ष यांची बांधणी करणे, आणि त्यांच्या त्यांच्या संघटित ताकदीच्या बळावर सत्तेचे राजकारण करून, सत्ता हाती केंद्रीत करून संघर्ष व विरोधी मिटवू पाहणे हा त्यातल्या त्यात जास्त विध्वंसक मार्ग आहे. कारण तो आगीत तेल ओतण्याचे, वैर धुमसत ठेवण्याचेच काम करतो. समविचारी व्यक्तींनी विशिष्ट समस्यांच्या सोडवणुकीसाठी, विशिष्ट उद्दिष्टांच्या पूर्ततेसाठी वेळोवेळी एकजूट करणे व संघटित रीत्या कृती करणे ही गोष्ट नक्कीच आवश्यक आहे. पण व्यक्तीने एका विशिष्ट पक्षाला, विभूतीला स्वतःची विवेकशक्ती गमावून बसण्याइतक्या, स्वतःची सदसद्-विवेकबुद्धी खुंटीला टांगून ठेवण्याइतक्या पराकोटीला जाऊन निष्ठा वाहणे हे तिच्या स्वतंत्रतेला, मुक्ततेला बाधा आणणारे आहे. पण आज व्यक्तींनी पक्ष, वादप्रणाली (आयडियालॉजी), विभूती यांना अशा प्रकारे निष्ठा वाहावी, 'स्वराज्या'चे स्वतःचे जन्मसिद्ध कर्तव्य व अधिकार त्यांच्या चरणी अर्पण करावेत अशीच शिकवण दिली जात आहे.

जातीय व धार्मिक सलोखा प्रस्थापित करणे, पर्यावरणाचे संरक्षण व संवर्धन करणे, स्त्रिया व नागरिक यांच्या हक्कांची व अधिकारांची जपणूक व्हावी, त्यांचा आदर केला जावा, ते त्यांच्या पदरात पडावेत यांसाठी दक्ष व तत्पर राहणे यांसारख्या तत्त्व व मूल्यनिष्ठ चळवळी आणि कृती यांचे उदाहरण घेतले तर काय दिसते ? अलीकडच्या काळातील बहुतेक महत्त्वाच्या चळवळी व कृती कोणत्याही राजकीय पक्षाच्या झेंड्याखाली आकारास आलेल्या नाहीत. किंबहुना, राजकीय पक्षांना बाहेर ठेवून केल्या तरच अशा चळवळी व कृती जोमदार, अर्थपूर्ण व मुद्द्याला भिडणाऱ्या ठरतात असा सामान्यतः अनुभव येतो. समाजाच्या 'तळा'शी, किंवा समाजव्यवस्थेच्या प्राथमिक व पायाभूत पातळीवर, स्वतःच्या विचाराने, स्वतःच्या पुढाकाराने, स्वतःच्या हिमतीवर स्वाश्रयाने 'चांगले' समूहजीवन विकसित करणारे व जगणारे स्वतंत्र व मुक्त व्यक्तींचे संघ अस्तित्वात यायला हवेत. अशा समुदायांच्या आधारेच विकेंद्रित पद्धतीची मूलगामी वेगळी समाजव्यवस्था अस्तित्वात येऊ शकते. पण असे समुदाय अस्तित्वात यायला आणि टिकून राहायला, असे समुदाय निर्लज्जपणे, साधनशुचितेची पर्वा न करता चालणाऱ्या सत्तास्पर्धेच्या भ्रष्टाचारी प्रभावाखाली न सापडणे अत्यावश्यक आहे, अशी खात्रीशीर धारणा असेल तर, अशी धारणा बाळगणाऱ्या व्यक्तींचे एक कर्तव्य ठरते. स्थानिक पातळीवरील लोकशाही संस्थांचा कारभार पक्षोपपक्षांच्या आपापसांतील सत्तेच्या पक्षीय राजकारणापासून मुक्त राखणारी निष्पक्ष लोकशाही त्या पातळीवर

अनुक्रमणिका

प्रस्थापित करणे हे त्यांचे कर्तव्य ठरते.

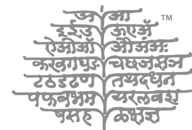
महात्मा गांधी, मानवेंद्रनाथ रॉय आणि जयप्रकाश नारायण यांचे पिंड व विचारधारा यांच्यात पुष्कळ अंतर होते. तरीदेखील, स्वातंत्र्योत्तर काळात, या तिघांनी निष्पक्ष लोकशाहीची भूमिका मांडलेली आढळून येते. राज्यसंस्था (स्टेट) व राजकारण यांच्या विलयाची गोष्ट त्यांनी केली नाही; पण आजच्या स्वरूपातील संघटित साचेबंद राजकीय पक्ष मात्र लोकशाहीच्या भल्यासाठी विलय पावणे आवश्यक आहे, असे त्यांचे दर्शन होते. व्यक्ती व समूह, दोन्ही पातळ्यांवर खऱ्या अर्थाने लोकांचे स्वराज्य प्रस्थापित होण्यात प्रचलित राजकीय पक्ष, त्यांचे सत्तालक्ष्यी राजकारण व सत्तेचे केंद्रीकरण करण्याची त्यांची आकांक्षा ही एक मोठी धोंड आहे याविषयी त्यांचे एकमत दिसते, ही विचारात घेण्याजोगी गोष्ट आहे.

मूलगामी विकेंद्रीकरणाचे ध्येय बाळगणारा कार्यकर्ता केंद्रस्थानीची सत्ता कशी काबीज करावयाची याची योजना व रणनीती आखीत नाही. तो पायापासून उभारणीला आरंभ करील. या चळवळीचे नेतृत्व कोण करील, असा प्रश्न अजूनही विचारला जातो. कालबाह्य झालेल्या वादप्रणालीमधून पुष्कळदा हा प्रश्न विचारला जातो. मार्क्सने 'शास्त्रीय समाजवादा'ची गोष्ट केली. समाजवादाची प्रस्थापना करण्याचे कार्य इतिहासाने भांडवलशाही व्यवस्थेत उत्कर्ष पावलेल्या औद्योगिक कामगारवर्गावर टाकलेले आहे. हा वर्ग समाजवादी क्रांतीचे पुढारीपण करणार आहे असे त्याने ठाम आत्मविश्वासाने सांगितले. पण प्रत्यक्षात इतिहासात वेगळेच घडले आहे. औद्योगिक दृष्टचा प्रगत देशांची गोष्ट घेतली तर, त्या देशांमधील बहुतांश औद्योगिक कामगारवर्गास समाजवादाच्या प्रस्थापनेत रस नाही. नवसमाजाच्या निर्मितीसाठी आधारभूत संकल्पना, तत्त्वे, सूत्रे ही कोणत्याही एका देशाची वा वर्गाची मक्तेदारी नाही. नवसमाजनिर्मितीमध्ये अमुक एका वर्गातील देशांचा वा समाजांतर्गत वर्गाचा 'हितसंबंध गुंतलेला' आहे, आणि म्हणून ते देश वा तो वर्ग क्रांती घडवून आणून नवी समाजरचना प्रस्थापित करणार आहे अशातला भाग नाही. "शत्रू"ची प्रतिमा डोळ्यांसमोर उभी करूनच, त्या शत्रूचा नायनाट करावयाचा आहे ही भावना मनात रुजवून मगच ज्यांच्या अंगात आक्रमक त्वेषाचा संचार घडवून आणता येतो, ज्यांना कृती करण्यास उद्युक्त करता येते अशा लोकांकडून लोकस्वराज्याधिष्ठित विकेंद्रित समाजाची उभारणी होणार नाही. ते मूलतः अगदी वेगळ्या, विधायक मनःपिंडाच्या लोकांचे काम आहे.

अशा व्यक्ती आपल्यात खचितच आहेत. सर्व देशांमध्ये, समाजाच्या सर्वथ रांमध्ये, ज्यांना विधायक वृत्तीने नवे काही रचण्याचे, घडविण्याचे ध्येय आकृष्ट करते. नाना राष्ट्रांमधील, विभिन्न वंशांच्या, वेगवेगळ्या जातिजमाती, वर्ग यांमधील अशा अनेक व्यक्ती आपापल्या मार्गांनी व परीने क्रियाशील आहेतही. मानवजात एक तर नवे जीवन साकार करून आपले रक्षण तरी करील वा सर्वनाश ओढवून घेईल– हे दोनच पर्याय आज उरले आहेत अशी त्यांच्यापैकी अनेकांची धारणा आहे. मानवजातीचे रक्षण झाले पाहिजे, त्यासाठी जगात परस्परसौहार्द, मेळ व संतुलन यांवर आधारित शांती प्रस्थापित झाली पाहिजे; सत्तेची आजची कमालीची केंद्रीभूत रचना मोडीत काढून स्वाश्रयाधिष्ठित विकेंद्रित रचना अस्तित्वात आणण्याचे एक समान ध्येय त्यांना प्रेरित करीत आहे.

* * *

अनुक्रमणिका





प्राचीन ग्रीक तत्त्वज्ञान (५)

एम्पिडोक्लिस

मे. पुं. रेगे

एम्पिडोक्लिस मूळचा सिसिलीतील ॲक्रॅगस ह्या गावाचा. त्याचे कुटुंब संपन्न आणि प्रतिष्ठित होते– ख्रि. पू. ४९६ च्या ऑलिम्पिक क्रीडास्पर्धांत त्याच्या आजोबाने घोडयांची शर्यत जिंकली होती. त्याच्या जन्म-मृत्यूच्या तारखा अनिश्चित आहेत. ज्या तारखा भिन्न ग्रंथांत नमूद करण्यात आल्या आहेत त्या एकमेकींशी जुळत नाहीत. तो वयाच्या साठाव्या वर्षी वारला असे ॲरिस्टॉटलने विधान केले आहे असे मानण्यात येते. उरलेल्या उपलब्ध पुराव्यांवरून ख्रि. पू. ४९५ ते ४३५ ह्या कालावधीत त्याने आपले आयुष्य व्यतीत केले अशी सर्वसाधारण अटकळ बांधता येते.

राजकीय क्षेत्रात त्याला काही महत्त्व होते असे मानायला आधार आहे. तो उत्कट लोकशाहीवादी होता अशी परंपरा आहे. शिवाय भिषग् (डॉक्टर) म्हणूनही तो व्यवसाय करीत असे अशी शक्यता आहे. त्याने अनेक ग्रंथ रचलेले आहेत. हे सर्व पद्यात आहेत. ह्यांतील सर्वांत महत्त्वाच्या ग्रंथांना पुढे ' निसर्गाविषयी ' आणि शुद्धीकरण (Purifications) अशी नावे देण्यात आली. ह्या ग्रंथांचे अनेक खंड उपलब्ध आहेत. त्यांतील काही बरेच दीर्घ आहेत. पण हे भिन्न खंड नेमक्या कोणत्या ग्रंथातील आहेत आणि त्या त्या ग्रंथात ते नेमके कोणत्या क्रमाने येतात ह्याविषयी एकवाक्यता नाही. ह्याविषयी संशोधकांनी बराच विचार केला आहे पण फारशी प्रगती झालेली नाही.

ज्या खंडांचा समावेश ' निसर्गाविषयी ' ह्या ग्रंथात निश्चितपणे किंवा बहुतेककरून करता येईल त्यांचे भाषांतर प्रथम करू आणि ज्या खंडांचा समावेश ' शुद्धीकरणा 'त ह्याच प्रकारे करता येईल त्यांचे नंतर करू. पण हे समावेश अनिश्चित आहेत ह्या गोष्टीवर भर देणे योग्य ठरेल.

निसर्गाविषयी

हा ग्रंथ एम्पिडोक्लिसने पॉसानियसला अर्पण केला होता. ही एका ओळीची अर्पणपत्रिका ही ' निसर्गाविषयी 'ची पहिली ओळ आहे दिसते.

ॲरिस्टिपस आणि सॅटिरिस यांच्या म्हणण्याप्रमाणे पॉसानियस हा एम्पिडोक्लिसचा प्रेमिक होता. पहिली ओळ अशी :

पॉसानियस, शहाण्या ॲंकिटसच्या पुत्रा, ऐक ...
(डॉयोजीनिस लेर्शिअस : तत्त्ववेत्त्यांची चरित्रे VIII६०)

आपण पॉसानियसला अनेक असाधारण शक्ती प्रदान करू असे एम्पिडोक्लिसने त्याला अभिवचन दिले होते आणि ह्या ज्ञानाचा चांगल्या प्रकारे संभाळ कर असा उपदेश केला होता.

सॅटिरसच्या म्हणण्याप्रमाणे गॉर्जियसने असे म्हटले आहे की जेव्हा एम्पिडोक्लिसने जादूटोण्याचे प्रयोग केले तेव्हा तो स्वतः हजर होता. आणि एम्पिडोक्लिसने स्वतःचे ह्या स्वरूपाचे विधान आणि बऱ्याच इतर गोष्टींविषयीची विधाने आपल्या कवितेत पुढील ठिकाणी केली आहेत–

आजारांवर कोणती औषधे आहेत, वृद्धावस्थेवर उपाय काय आहे

अनुक्रमणिका





हे तू जाणशील कारण फक्त तुझ्याचसाठी हे सर्व मी साध्य करीन.
आणि पृथ्वीवर अथकपणे जे वारे वाहात जातात
आणि आपल्या श्वासाने पिकांची नासाडी करतात त्यांचे बळ तू रोखू शकशील.
आणि फिरून, तुझी इच्छा असेल तर, भरपाई करणारे वारे तू आणू शकशील.
आणि काळ्या पावसानंतर माणसांसाठी तू समयोचित अवर्षण आणशील
आणि ग्रीष्मातील अवर्षणानंतर आकाशात (इथर) राहणारे,
झाडांना पोसणारे जलप्रवाह तू निर्माण करशील.
आणि मृत माणसांचे बळ तू हेडिसमधून आणून सोडशील.
(क्लिमेन्स, स्ट्रोमेटीस VI. ३०) [?]

(किस्ता VIII ५९)

... एम्पिडोक्लिसच्या म्हणण्याप्रमाणे आपल्या ह्या जगाची उत्पत्ती आणि विनाश, तसेच चांगले आणि वाईट ह्यांपासून झालेली त्याची घडण अशा प्रकारे होते. तो असे म्हणतो की, ह्यांच्यापासून निर्माण करणे शक्य आहे अशी एक बुद्धिग्राह्य शक्तीही असते. तो लिहितो :

कारण तुम्ही जर तुमच्या स्पंदनशील मनात त्यांना रिघविले
आणि त्यांच्याकडे कनवाळू शुद्ध अवधान देऊन त्यांना न्याहाळले
तर ते सर्व जीवनभर तुमच्या सोबत निश्चितच राहतील
आणि त्यांच्यापासून दुसऱ्या अनेक गोष्टी तुम्हाला लाभतील
कारण त्या आपापल्या प्रकृतीप्रमाणे वाढत जाऊन आपले स्वरूप धारण करतील
पण माणसांच्या जगात अगणित असलेल्या दुसऱ्या प्रकारच्या
क्षुद्र, विचाराला बोथट करणाऱ्या वस्तू
मिळविण्यासाठी तुम्ही जर झटत रहाल
तर कालचक्र फिरत राहील तशा त्या तुम्हाला एकदम सोडून जातील,
आपल्याला प्रिय असलेल्या स्वतःच्या प्रकारच्या वस्तूंकडे जायला;
कारण हे ओळखा की त्यांनाही विचार असतो,
मानसिकतेत त्यांचा सहभाग असतो. (B. ११०)
(हिपॉलिटस, रेफ्युटेशन ऑफ ऑल हेरेसीज VII xxix २५–२६)

(एम्पिडोक्लिसने) पायथॅगोरसच्या प्रथेप्रमाणे, आपल्या सिद्धान्तांचे **आपल्या मूक मनात संभाळ** कर असा उपदेश पॉसानियसला केला होता. स्तब्धता (शांती) दिव्य असते असे हे लोक मानतात.

(प्लूटार्क, टेबल टॉक ७२८ E)

मानवी ज्ञानाची उगमस्थाने कोणती आहेत ह्याविषयीची चांगली जाण एम्पिडोक्लिसला होती हे त्याच्या आकलनाच्या श्रेष्ठतेचे कारण होते.

इंद्रियांनी सत्याची ओळख करून घेता येत नाही हे मत मांडताना एम्पिडोक्लिस लिहितो :

आपल्या अवयवांवर विखुरलेले (ज्ञान मिळविण्याचे) उपाय संकुचित असतात
आणि ज्यांच्यामुळे विचार बोथट होतो असे अनेक विपत्तिरूप अंतराय आड येतात
माणसे जीवनाचा एक लहानसा भाग पहातात,
पटकरून मरतात आणि धुरासारखे उठून उडून जातात
प्रत्येकाला जेवढे भेटले असेल सगळ्या दिशांना भरकटताना तेवढ्याचाच स्वीकार ते करतात
मग पूर्णाचा शोध आपण घेतला आहे असा दावा कोण करू शकेल ?
माणसांना ह्या रीतीने ह्या गोष्टींचे दर्शन होणार नाही किंवा
श्रवण होणार नाही किंवा मनाने आकलन होणार नाही.
(B. २. १–८)

सत्याचे संपूर्ण आकलन होणार नाही पण ज्या प्रमाणात माणसाची विवेकशक्ती (रीझन) त्याच्यापर्यंत पोचते त्या प्रमाणात त्याचे ग्रहण होते हे आपले मत ह्या ओळींच्याच पुढच्या ओळींत तो स्पष्ट करतो.

तेव्हा ज्या अर्थी तू इथे आला आहेस
त्या अर्थी मर्त्यांच्या मनाला जेवढे ज्ञान ग्रहण होते
तेवढेच काय ते तुला लाभेल. (B. २. ८–९)

आपल्या पुढील ओळीत, ह्याच्याहून अधिक ज्ञान आपल्याला आहे असा आव जे आणतात त्यांच्यावर तो

अनुक्रमणिका

टीका करतो आणि (जरी इंद्रियांच्या विश्वसनीयतेची उणीदुणी त्याने पूर्वी काढली होती तरी) प्रत्येक इंद्रिय जे ग्रहण करते ते, जर ते (इंद्रिय) विवेकशक्तीच्या अधीन असेल तर, विश्वसनीय असते हे तो सिद्ध करतो. कारण तो म्हणतो–

पण, हे देवांनो, माणसांचा वेडेपणा माझ्या जिव्हेपासून दूर करा
आणि पवित्र मुखांपासून येणारा शुद्ध झरा प्रवाहित करा.
आणि दीर्घ स्मरणशक्तीच्या हे वाग्देवी, हे गौर-बाहू कन्यके
तुला विनवितो मी, मर्त्यांना साजेसे असते जे ऐकणे
ते तू मला पाठव, श्रद्धेचा सुनियंत्रित रथ चालवीत.
जे पवित्र आहे त्याहून अधिक काही धाडसाने तू बोलावेस ह्या अटीवर
कीर्तीची आणि सन्मानाची फुले स्वीकारायला ती भाग पाडणार नाही तुला
तेव्हाच खरोखर तू ज्ञानाच्या शिखरावर आरूढ झालेली असतेस.
पण ये, ज्ञानाचा प्रत्येक उपाय आपला (विशिष्ट) विषय कसा स्पष्ट करतो ते बघ
दर्शन हे श्रवणापेक्षा अधिक विश्वसनीय आहे असे मानू नकोस किंवा
जिव्हेने जे सुस्पष्टपणे सांगितले असते त्याहून निनादणारे श्रवण श्रेष्ठ मानू नकोस
किंवा विचाराला अनुकूल असलेल्या इतर अवयवांतील कुणावरील विश्वास काढून घेऊ नकोस,
पण प्रत्येक इंद्रिय आपला विषय कसा स्पष्ट करते त्याचा विचार कर.

(सेक्स्टस इम्पिरिकस, अगेन्स्ट ध मॅथॅमॅटीशिअन्स VIII १२२–१२५)

कारण अॅक्रॅगसचा कवी (एम्पिडोक्लिस) म्हणतो त्याप्रमाणे जे दिव्य आहे त्याला

माणसांच्या डोळ्यांच्या द्वारा भिडता येत नाही
किंवा त्यांच्या हातांनी त्याचे ग्रहण करता येत नाही
आणि माणसांच्या मनांना पटवून देण्याचा हा सर्वश्रेष्ठ मार्ग आहे.

(क्लेमेन्ट, मिसलिनीज् V xii ८.१.२)

कारण सत्याविषयीची खातरजमा करण्यासाठी बहुतेक माणसांना काही प्रमाण लागते. श्रद्धेपासून जी साधी सुरक्षितता लाभते तिने त्यांचे समाधान होत नाही.

पण जे अतिशय दुष्ट असतात ते सत्तेवर असताना जरी त्यांचा विश्वास नसतो
तरी माझ्या काव्यापासून तुम्हाला लाभणाऱ्या आश्वासनांना अनुसरून,
जेव्हा आपल्या मनात माझ्या युक्तिवादाचा ऊहापोह तुम्ही कराल
तेव्हा तुम्हाला समजून येईल.

कारण दुष्ट माणसांची रीत, एम्पिडोक्लिस म्हणतो, अशी असते की सत्यावर अविश्वास ठेवून त्या मार्गाने सत्यावर त्यांना सत्ता हवी असते.

(कत्ता Viii १८. ३–४)

मग एम्पिडोक्लिसच्या मते

ज्याने दिव्य विचारांची संपत्ती मिळविलेली असेल तो सुखी असतो.
देवांविषयीचे ज्याचे विश्वास काळोखी असतात तो दुःखापन्न असतो.

(कित्ता Vxiv १४०.५)

प्रेमाच्या बाजूने झटणाऱ्या सम्यक् वृत्तान्ताला एम्पिडोक्लिस वाग्देवी (म्युझ) म्हणतो आणि आपल्या बाजूने झटण्यासाठी तो तिला पुढील ओळीत आवाहन करतो–

एक दिवस टिकणाऱ्या कुणा जीवाखातर, हे अमर वाग्देवते,
माझ्या चिंतांचा विचार तुझ्या मनात यावा हे तुला भावले
आता, ही प्रार्थना मी करीत असताना हे कॅलिओपी तू परत माझ्या पाठीशी रहा,
कल्याणकर देवांचा सद्वृत्तान्त मी प्रकट करीत असताना

(हिपॉलिटस, रेफ्युटेशन ऑफ् ऑल हेरेसीज् VII xxxi ४)

'निसर्गाविषयी' ह्या ग्रंथात विश्वाचा गुंतागुंतीचा वर्तुलात्मक इतिहास वर्णिलेला आहे. प्रत्येक वस्तू चार मूलतत्त्वांच्या, 'मुळां'च्या (roots) मिश्रणाने बनलेली असते. विश्वातील मूलभूत चालक घटक म्हणजे प्रेम आणि कलह ह्या दोन शक्ती असतात. मूलतत्त्वे मधून मधून एका दिव्य आणि समरूप अशा गोलात





(sphere) एकवटतात. हा गोल मग विघटित होतो आणि पायऱ्यापायऱ्यांनी जगाची स्थापना होते. मग उलट क्रमाने इतिहास घडत जातो आणि जग परत गोलाच्या स्थितीला येऊन मिळते. हे विश्वचक्र असे परत परत फिरत राहते; त्याला आदी नाही आणि अंत नाही.

एम्पिडोक्लिसच्या काव्यात अनेकदा पंक्तींची पुनरावृत्ती होत असते, अवशिष्ट खंडांवरून ही गोष्ट स्पष्ट होते आणि एम्पिडोक्लिसने स्वतःच तशी कबुली दिली आहे.

पण एम्पिडोक्लिस म्हणतो त्याप्रमाणे मीही,

> **एका मथळ्याखाली दुसऱ्याचा अंतर्भाव करून,**
> **माझ्या कहाण्यांत कोणताही एक मार्ग पुरा करीत नाही (B २४)**

असे कुणाला वाटू नये म्हणून माझे हे प्रास्ताविक निवेदन मी योग्य प्रकारे संपुष्टात आणीत आहे.

(प्लूटार्क : ऑन ध डिक्लाइन ऑफ ओरेकल्स)

अशी एक म्हण आहे की, 'जे छान आहे त्याविषयी दोनदा आणि तीनदा (बोलावे). ह्याचा अर्थ असा की जे छान आहे त्याविषयी वारंवार बोलावे. ज्या काव्यपंक्तीत ह्याचा उगम आहे ती एम्पिडोक्लिसची आहे. तो म्हणतो,

> **कारण ज्याच्याविषयी बोलणे योग्य आहे त्याच्याविषयी दोनदा बोलणे चांगले !**
> **(B २५)**

(स्कोलिअस्ट टु प्लेटो, गॉर्जिअस ४९८E)

'फिजिक्स'वरील सिम्प्लिसिअसच्या भाष्यातील दोन दीर्घ उतारे, एम्पिडोक्लिसच्या वैश्विक इतिहासाच्या आराखड्याची चांगली कल्पना करून देतात :

आपल्या फिजिक्समध्ये 'एक', 'सान्त' असे अनेक (ही तत्त्वे) आणि (त्यांच्यापासून) संघटन होऊन आणि विघटन होऊन (भिन्न) पर्वांत उत्पत्ती आणि विनाश कसे होतात ह्याचे असे विवेचन करतो :

> **मी तुम्हाला दुहेरी कहाणी सांगतो. एका काळी ते अनेक असताना**
> **त्यांपासून ते केवळ एक बनले आणि दुसऱ्या काळी ते एक असताना**
> **ते वेगळे सरून परत अनेक बनले.**
> **दुहेरी असते मर्त्य वस्तूंचे जनन, दुहेरी असतो त्यांचा विनाश**
> **सर्व गोष्टी एकत्रित होऊन एक जन्माला येते आणि विनाश पावते**
> **गोष्टी वेगळ्या होऊ लागल्या की दुसऱ्याचे पोषण होऊन ते उडून जाते.**
> **हा सातत्याने होणारा त्यांच्यातील बदल कधीही थांबत नाही.**
> **आता त्या प्रेमाने एकत्र येतात आणि सर्व मिळून एक बनतात**
> **आणि आता कलहाच्या द्वेषाने त्या दूर सरून अनेक बनतात.**
> **अनेकांपासून एक बनण्याला त्या ज्याअर्थी शिकल्या आहेत**
> **आणि एक विस्कळीत झाला की परत अनेक बनायला**
> **त्याअर्थी त्या अस्तित्वात येतात आणि त्यांना चिरंतन जीवन नसते.**
> **पण ज्याअर्थी हा सातत्याने चाललेला बदल संपुष्टात येत नाही**
> **त्याअर्थी त्या चिरकाल अस्तित्वात असतात, वर्तुळात अचल राहून.**
> **पण या, माझे शब्द ऐका; कारण ज्ञानाने मन विस्तारते.**
> **माझ्या शब्दांच्या मर्यादा तुम्हाला दाखविल्या तेव्हा मी म्हटले होते,**
> **ते परत म्हणतो : मी तुम्हाला दुहेरी कहाणी सांगतो.**
> **एके काळी ते अनेकांपासून एकच बनले होते**
> **आणि दुसऱ्या काळी, एक असताना ते वेगळे सरून अनेक बनले.**
> **अग्नी आणि जल आणि पृथ्वी आणि अनंत उंचीचा वायू,**
> **आणि त्यांच्याहून भिन्न असलेला शापित कलह, सर्व बाजूंनी समतोल साधणारा**
> **आणि त्यांच्यात असलेले प्रेम, जितके दीर्घ तितकेच रुंद**
> **ह्या प्रेमाकडे तू मनाने ध्यान दिले पाहिजेस; त्याच्याकडे डोळे लावून बसू नकोस.**
> **मर्त्यांच्या अवयवांतसुद्धा ते जन्मजात निविष्ट असते,**

अनुक्रमणिका

त्याच्यामुळे ते प्रेमाचे विचार करतात, एकोप्याने कामे करतात
'आनंद' म्हणून, 'रति' म्हणून त्याला आळवतात.
पण त्याला आपल्यात इथून तिथे भरकन जाताना कुणा मर्त्य मानवाने पाहिलेले नाही.
माझा युक्तिवाद ऐकून घ्या. तो तुमची फसवणूक करणार नाही.
हे सर्व समान आहेत; समान वयाचे आहेत
पण त्यांची कार्ये वेगळी आहेत आणि प्रत्येकाची स्वतःची प्रकृती आहे.
आणि काळ फिरतो त्याप्रमाणे आळीपाळीने ते सत्तेवर येतात
आणि त्यांच्याहून भिन्न असे काही अस्तित्वात येत नाही आणि संपुष्टात येत नाही.
कारण जर त्यांचा सातत्याने नाश करण्यात येत असेल
तर ते अस्तित्वात टिकून राहणार नाहीत.
आणि ह्या विश्वात भर कशी पडेल ? ती कुठून येईल ?
आणि ते कुठून कशात विनाश पावेल ? कारण त्यांच्यापासून रिक्त असे काहीच नाही.
पण हे स्वतः अस्तित्वात असतात आणि एकमेकांत रिघून
ते भिन्न काळी भिन्न बनतात– आणि सदैव आणि नेहमी तेच राहतात. (B १७)

येथे तो असे सांगतो आहे की अनेकांपासून– चार मूलतत्त्वांपासून– जे बनते ते एक असते आणि तो असे दाखवून देतो की जेव्हा कधी कधी प्रेम प्रभावी असते तेव्हा ते (एक) असते आणि कधी कधी जेव्हा कलह प्रभावी असतो तेव्हाही ते (एक) असते. ह्या दोहोतील कुणी पूर्णपणे नष्ट होत नाही हे कशावरून दिसते ? तर ते सर्व समान आहेत आणि एकाच वयाचे आहेत आणि त्यांच्याहून भिन्न असे काही अस्तित्वात येत नाही किंवा नाहीसे होत नाही. एक हे ज्यांच्यापासून निष्पन्न होते ते अनेक हे परस्परभिन्न असतात– कारण केवळ प्रेमापासून एक अस्तित्वात येत नाही; कलहसुद्धा त्यांना एकत्व देतो.

इतर अनेक वस्तूंचा उल्लेख केल्यावर तो पुढे जाऊन त्यांतील प्रत्येकाच्या स्वरूपाचे वैशिष्टय रेखतो. अग्नीला तो सूर्य म्हणतो, वायूला तो तेजस्विता आणि आभाळ (हेवन) म्हणतो आणि पाण्याला तो पाऊस आणि समुद्र म्हणतो. तो असे म्हणतो की,

पण या, माझ्या पूर्वीच्या वचनांच्या ह्या साक्षिदारांकडे ध्यान द्या
जर पूर्वी मी जे म्हटले त्यातील काही अपुरे असेल तर.
सूर्य, दिसायला उष्ण आणि सर्वत्र किरणोत्सर्गी,
उष्णतेच्या पुरात वाहणारे दिव्य ग्रहगोल, चकाकणारी तेजस्विता,
सर्वत्र पाऊस, श्यामल आणि थंड,
आणि पृथ्वीपासून उदयाला येतात टणक आणि घन वस्तू.
ते क्रोधात असतात तेव्हा त्यांचे आकार भिन्न असतात आणि ते सर्व वेगवेगळे असतात
पण प्रेमाने ते एकत्र येतात आणि परस्परांची इच्छा करतात.
कारण त्यांच्यापासून सर्व जन्माला येते, जे होते, जे आहे, जे होईल ते सर्व–
झाडे उसळून वर येतात, आणि पुरुष आणि स्त्रिया
आणि पशू आणि पक्षी आणि पाण्यात राहणारे मासे
आणि देवसुद्धा, दीर्घायू आणि प्रतिष्ठेत सर्वश्रेष्ठ.
कारण ह्या वस्तू स्वतः असतात आणि एकमेकांत शिरकाव करून
त्या वेगळ्या बनतात; कारण मिश्रणातून त्यांच्यात आदानप्रदान होते. (B २१)

त्याच मूलतत्त्वांपासून भिन्न वस्तू कशा बनतात ह्याचे तो स्पष्ट उदाहरण देतो.

जसे चित्रकार पूजेचे साहित्य सुशोभित करताना,
–आपल्या कलेत कौशल्याने निष्णात बनलेली माणसे असतात ती–
अनेक छटांची रंगीत द्रव्ये हातात घेऊन,
काही कमी, काही अधिक घेऊन, त्यांचे सुसंवादी मिश्रण करून
त्यांच्यापासून सर्व वस्तूंशी जुळणारे आकार काढतात,
झाडे निर्माण करतात आणि पुरुष आणि स्त्रिया
आणि देवसुद्धा, दीर्घायू, प्रतिष्ठेत सर्वश्रेष्ठ
तेव्हा, आपल्याला दिसणाऱ्या अगणित मर्त्य वस्तूंचा आणखी काही उगम आहे
ह्या फसव्या विचाराच्या अधीन तुझे मन होऊ देऊ नकोस.

अनुक्रमणिका

पण हे सर्व स्पष्टपणे जाण, एका देवाकडून ऐकलेली कहाणी. (B २३)

झाडे आणि पुरुष आणि स्त्रिया आणि पशू त्यांच्यापासून अस्तित्वात आले आहेत असे तो म्हणतो यावरून ह्या उत्पन्न झालेल्या जगात ह्या अनेक वस्तू असतात, केवळ प्रेम आणि कलह असतात असे नव्हे हे स्पष्ट आहे. आणि ह्या गोष्टी एकमेकांत बदलतात हे दाखवून देताना तो म्हणतो :

चक्र फिरत जाते तशा त्या क्रमाने सत्तेवर येतात आणि नेमून दिलेल्या कालावधीत त्या एकमेकांत क्षय पावतात किंवा वाढतात. (B २६, १–२)

जे अस्तित्वात येते आणि विनाश पावते तेसुद्धा क्रमाच्या स्वरूपात अमर असते असे तो दाखवून देतो. पहा :

पण त्यांच्यात सातत्याने होणारा बदल ज्याअर्थी कधी थांबत नाही
त्या प्रमाणात ते नित्य अस्तित्वात असतात, वर्तुळात अचल राहून (B १७, १२–१३)

हे जग दुहेरी आहे असेही तो सूचित करतो– एक बुद्धिगम्य आणि दुसरे इंद्रियगम्य असते, एक दिव्य, दुसरे मर्त्य असते, एकात मूलाकृतींचा (पॅरडाइम) अंतर्भाव असतो, दुसऱ्यात त्यांच्या प्रतिकृतींचा. जन्माला आलेल्या आणि नाश पावणाऱ्या वस्तूच ह्यांच्या बनलेल्या असतात असे नव्हे तर देवसुद्धा त्यांचे बनलेले असतात असे तो म्हणतो तेव्हा हे दिसून येते. (किंवा एम्पिडोक्लिसच्या खास शैलीचा हा प्रकार आहे असे त्याचे स्पष्टीकरण करावे लागेल.) पुढील पंक्तींतही तो दुहेरी जगाचे सूचन करीत आहे असे कुणाला वाटेल.

कारण ते सर्व आपल्या भागांशी जुळलेले असतात –सूर्य आणि पृथ्वी आणि आकाश आणि समुद्र– ते त्यांच्याहून वेगळे करण्यात येऊन मर्त्य वस्तूंत वाढतात.
ह्याच प्रकारे जे संगमासाठी अधिक उत्सुक असतात त्यांना प्रेमदेवता (ॲफ्रोडाइट) एकमेकांसारखी करते आणि ते परस्परांवर प्रेम करतात
पण ज्यांच्यात परस्परांत अतिशय भेद असतो,
जन्मात, संगमशीलतेत आणि आकारात,
त्या एकमेकांच्या अत्यंत विरोधी असतात;
एकत्र येण्याची त्यांची रीत नसते, त्या अतिशय कष्टी असतात
आपल्या कलहातून झालेल्या जननाविषयी कारण त्यांचा जन्म क्रोधात झालेला असतो. (B २२)

मर्त्य जगातही त्यांचा सुसंवाद असतो असे तो दाखवून देतो, पण बुद्धिगम्य जगात त्यांचा अधिकच एकमेळ होतो आणि

प्रेमदेवता त्यांना एकमेकांसारखी करते आणि ते परस्परांवर प्रेम करतात.

जरी हे सर्वत्र घडत असले तरी बुद्धिगम्य वस्तूंना प्रेमदेवता एकमेकांसारख्या (सुसंवादी) बनविते पण इंद्रियगम्य वस्तूंवर कलह पगडा बसवितो, त्या एकमेकांपासून तोडल्या जातात आणि संगमातून जन्माला येत असताना त्यांना जे प्रतिकृतिरूप आकार लाभतात ते कलहातून जन्माला आलेले असतात, ते एकमेकांशी जुळत नाहीत.

कोणत्या तरी संघटनातून आणि विघटनातून जनन होते असे तो मानतो हे पुढे दिलेल्या उताऱ्यावरून दिसते :

एके काळी अनेकांतून ते एकच बनले
आणि दुसरे वेळी ते परत वेगळे सरून एकाचे अनेक बनले. (B १७.१–२)

जनन आणि विनाश म्हणजे दुसरे काही नसून

केवळ मिश्रण होत असते आणि मिसळलेल्यात देवाणघेवाण (B ८.३)

होत असते आणि नियतपणे एकत्र येणे आणि विखुरणे होत असते असेही तो म्हणतो.

(सिम्प्लिसिअस, कॉमेन्टरी ऑन ध फिजिक्स १५७.२५–१६१.२०)

बहुतेक लोकांची अशी समजूत आहे की बुद्धिगम्य जग हे फक्त प्रेमाने घडविलेले आहे आणि इंद्रियगम्य जग फक्त कलहाने घडविले आहे. पण वस्तुतः दोघांना आपापली योग्य कार्ये त्याने सर्वत्र नेमून दिली आहेत. ॲफ्रोडाइट किंवा प्रेमदेवता ही ह्या जगात जी रचना निर्माण होते तिचेही कारण आहे असे तो 'फिजिक्स'-मध्ये जे म्हणतो ह्यावरून आपल्याला दिसून येते. तो अग्नीला 'हेफिस्टस' (देवता) आणि 'सूर्य' आणि 'ज्वाळा' म्हणतो, पाण्याला 'पाऊस' आणि वायूला इथर (आकाश) म्हणतो. हे तो अनेक ठिकाणी म्हणतो. उदा., पुढील पद्यपंक्ती घ्या :

अनुक्रमणिका

हेफिस्टस आणि पाऊस आणि चमकणारे आकाश
ह्यांच्या बरोबरच त्यांच्याशी जवळजवळ समान
असलेली पृथ्वी अस्तित्वात आली.
ॲफ्रोडायटच्या परिपूर्ण बंदरात ती नांगर टाकून
उभी होती,
(कधी) पृथ्वी थोडीशी जास्त किंवा ते अधिक
असतील तेथे काहीशी कमी
आणि त्यांच्यापासून रक्त बनलं आणि मांसाचे
विविध प्रकार
(B ९८)

ह्या ओळीपूर्वी तो (प्रेम आणि कलह) ह्यांच्या त्याच वस्तूंच्या कार्याविषयी असे म्हणतो :

जेव्हा कलह चक्राकाच्या (Vortex) अगदी
खालच्या तळाला पोचतो
आणि प्रेम त्या फिरकीच्या मध्यभागी आलेले असते
तिच्यात ह्या सर्व वस्तू एकत्र येऊन एकच वस्तू
बनतात,
एकाएकी नव्हे, तर स्वेच्छेने अनेक दिशांकडून
एकत्र येऊन,
आणि जेव्हा ते मिसळतात असंख्य मर्त्य वस्तूंचा
प्रादुर्भाव होतो.
पण ते एकवटतात तेव्हा त्यांच्यात काही वस्तू न
मिसळता राहतात--
त्यांना कलहाने अजून वर उचलून धरलेले असते;
कारण
वर्तुलाच्या अंतिम सीमांकडे तो अजून सर्वच्या सर्व
स्थिर झालेला नसतो
पण त्याचे काही भाग अवयवांत समाविष्ट असतात
आणि काही भाग बाहेर पडलेले असतात.
जणू काय तो सतत पुढे धावत असतो, आणि सतत
पाठलाग करीत असतो
पूर्ण प्रेमाच्या मृदू, अमर भरतीचा,
आणि ज्या गोष्टी पूर्वी अमर म्हणून घडल्या होत्या
त्या एकाएकी मर्त्य बनतात,
ज्या पूर्वी अमिश्रित होत्या त्या मिश्रित बनतात,
आपल्या
मार्गांची अदलाबदल करतात,
आणि जेव्हा त्या मिसळतात
तेव्हा मर्त्य वस्तूंचे अगणित प्रकार आविर्भूत होतात
हरतऱ्हेचे आकार त्यांना देण्यात आलेले असतात,
आश्चर्यकारक दर्शन असते त्यांचे. (B ३५.३-१७)

येथे तो स्पष्टपणे असे म्हणतो की मर्त्य वस्तूंची रचना प्रेमाने केलेली असते पण प्रेम ज्या क्षेत्रात वरचढ होते त्याच्या बाहेर सबंध कलह होता अशी स्थिती अजून नव्हती.

तसेच ज्या पंक्तींत तो चारांपैकी प्रत्येक मूल-तत्त्वाची, आणि प्रेम आणि कलह ह्यांची वैशिष्टचे सांगतो तेव्हा ह्या सर्वांमध्ये प्रेम आणि कलह ह्यांचे मिश्रण झालेले असते असा स्पष्ट उल्लेख करतो.

ह्या पंक्ती अशा आहेत :

सूर्य, दिसायला उष्ण आणि सर्वत्र तेजःपुंज,
दिव्य खगोल, उष्णता आणि चमकदार तेज यांच्यात
न्हाऊन निघालेले
सर्वत्र पाऊस, श्यामल आणि थंड
आणि पृथ्वीपासून आविर्भूत होतात दृढ आणि घन
वस्तू
क्रोधामुळे त्यांचे आकार भिन्न रहातात आणि त्या
वेगवेगळ्या रहातात.
पण प्रेमामुळे त्या एकत्र येतात आणि एकमेकांना
इष्ट ठरतात.
ह्या साऱ्यांपासून जे आहे, होते, होईल ते सर्व
निष्पन्न होते--
झाडे उद्‌भवतात आणि पुरुष आणि स्त्रिया
आणि पशु आणि पक्षी आणि जलचर मासे
आणि देवसुद्धा, दीर्घजीवी आणि प्रतिष्ठेत अग्रेसर
(B २१.३-१२)

आणि ह्याच्या लगेच पुढे तो म्हणतो :

आणि चक्र फिरत रहाते तसे ते आळीपाळीने
सत्तेवर येतात
आणि ते क्षीण होऊन एकमेकांत अवतरतात, आणि
त्यांची
पूर्वनिर्णित पाळी आली की ते वृद्धी पावतात.
कारण ते स्वतःच अस्तित्वात असतात आणि
एकमेकांत रिघून जाऊन
ते माणसे बनतात आणि इतर प्रकारचे प्राणी.
आता प्रेमामुळे एकत्र येऊन त्यांची एक रचना बनते,
आता कलहाच्या द्वेषाने प्रत्येक जण वेगळा केला
जातो,
आणि अखेरीस एकत्र येऊन ते असे एक बनतात की
ते वठणीवर येतात

अनुक्रमणिका





तेव्हा अनेकांपासून एक बनण्याचे,
आणि जेव्हा तो एक भिन्न होतो तेव्हा परत अनेक बनण्याचे
ते शिकले असल्यामुळे ते अस्तित्वात येतात आणि त्यांना चिरंतन जीवन असत नाही
पण त्यांच्यात सातत्याने होणारे बदल ते ज्याअर्थी कधीच संपवीत नाहीत
त्या अर्थी ते सदैव अस्तित्वात असतात, वर्तुळात अचल राहून. (B २६)

अशा प्रकारे ह्या भूलोकातही ज्याच्यात मर्त्य वस्तू असतात, अनेकांपासून– एक (जे प्रेमामुळे घडून येते) आणि एकापासून– अनेक (जेव्हा कलह वरचढ असतो तेव्हा जे घडून येते) ह्या (प्रक्रियांना) तो स्थान देतो; आणि हे स्पष्ट आहे की भिन्न काळी आणि वेगवेगळ्या कालखंडांत कधी कलह तर कधी प्रेम प्रभावी असते.

(सिम्प्लिसिअस, कॉमेन्टरी ऑन ध फिजिक्स ३१.३१–३४८)

एम्पिडोक्लिसचे उरलेले खंड म्हणजे सिम्प्लिसिअसने वर उद्धृत केलेल्या वचनांना पूरक आहेत किंवा त्यांचा ते विस्तार करतात ह्या दृष्टीने त्यांच्याकडे पाहणे सर्वांत योग्य ठरेल. पार्मिनायडीसने 'जनन' आणि 'विनाश' ह्या संकल्पनांविरुद्ध जे आक्षेप घेतले होते त्यांची एम्पिडोक्लिसला जाणीव होती आणि त्यांना चुकविता येईल अशी आशा त्याला होती असे ह्या खंडांतील काही पंक्ती दाखवून देतात. इतर काही खंडांत पार्मिनायडीसची पार्श्वभूमी सूचित होते.

ह्यानंतर कोलोटस, जणू काही तो एखाद्या अडाणी राजाला उद्देशून बोलावे त्याप्रमाणे एम्पिडोक्लिसला आपले लक्ष्य बनवितो.

आणखी एक गोष्ट मी तुम्हाला सांगतो, कोणाही मर्त्य वस्तूचे
जनन होत नाही आणि मृत्यूत तिचा शापित अंत होत नाही.
येथे फक्त मिश्रण असते, मिश्रितात आदानप्रदान असते
पण माणसे ह्या गोष्टींना जनन म्हणतात.

जे आहे (असे मानले जाते) त्याची उलथापालथ करण्यापासून आणि (माणसांना) जे आभास होतात त्यांच्यावर हल्ला करण्यापासून एम्पिडोक्लिस इतका दूर होता की (ह्या गोष्टींचा निर्देश करणारे) शब्दप्रयोगही त्याने नेहमीच्या भाषेतून हाकलून लावले नाहीत. त्याऐवजी त्यांच्यामुळे वस्तुस्थितिविषयक ज्या अपायकारक गैरसमजुती निर्माण होतात त्या त्याने पुढील ओळीत दूर केल्या आणि ते शब्दप्रयोग आपल्या नेहमीच्या बोलण्यात पुनःस्थापित केले.

जेव्हा ते माणसाच्या आकारात मिश्रित होऊन वायूत येतात
किंवा एखाद्या रानटी पशूच्या किंवा वनस्पतीच्या किंवा पक्षाच्या
आकारात, तेव्हा लोक ह्याला (त्यांचे) जनन झाले असे म्हणतात.
आणि जेव्हा ते वेगळे सरतात तेव्हा त्याला ते त्यांचे दुःखापन्न दैव मानतात.
ह्या गोष्टींचे जसे वर्णन करणे योग्य ठरेल तसे ते करीत नाहीत
पण मीसुद्धा (त्यांचे हे शाब्दिक) संकेत पाळतो. (B ९)

कोलोटिसने स्वतः ह्या ओळी उद्धृत केल्या आहेत, पण एम्पिडोक्लिसने माणसे आणि पशू आणि वनस्पती आणि पक्षी यांचे निराकरण केलेले नाही, मूलतत्त्वांचे मिश्रण होऊन ह्या गोष्टी बनतात असे तो म्हणतो, आणि ह्या संघटन-विघटनाला जे जनन आणि दुःखापन्न दैव किंवा दुःखमय मृत्यू म्हणतात त्यांची चूक त्यांना दाखवून देऊन, ह्या रूढ शब्दप्रयोगांना तो परवानगी नाकारीत नाही ह्या गोष्टीकडे तो लक्ष देत नाही.

आता एम्पिडोक्लिस येथे आपला नेहमीचा शाब्दिक व्यवहार उलथून पाडतो आहे असे मला वाटत नाही. मी पूर्वी म्हटल्याप्रमाणे असत्‌पासून (अभावापासून) कशाचे तरी जनन होते (ज्याला काही जण जन्म म्हणतात) ह्या सिद्धान्ताविषयी त्याचे तत्त्वतः प्रतिकूल मत होते. पुढील ओळींत ही गोष्ट तो स्पष्टपणे मांडतो :

मूर्ख–त्यांच्यापाशी दीर्घ पल्ल्याचे विचार नसतात,
ते मानतात की जे पूर्वी नव्हते ते अस्तित्वात येते
किंवा काही तरी मरते आणि पूर्णपणे नष्ट होऊ शकते. (B ११)





अनुक्रमणिका

ज्यांना कान आहेत त्या सर्वांना ओरडून जो माणूस सांगतो आहे की काही अस्तित्वात येते हे तो नाकारीत नाही तर जे अस्तित्वात नव्हते (असत् होते) त्याच्यापासून काही तरी अस्तित्वात येते हे तो नाकारीत आहे, किंवा विनाश होतो हे तो नाकारीत नाही तर ज्याचे पर्यवसान काहीही न उरण्यात होते असा विनाश तो नाकारीत आहे– ह्या माणसाच्या ह्या पंक्ती आहेत. (जनन आणि विनाश ह्यांच्या) ह्या कठोर धिक्कारापेक्षा (त्यांचे) अधिक सौम्य निराकरण तुम्हाला हवे असेल तर पुढील उतारा पहा : त्याच्यात तो अतिरेकी दयाळूपणा दाखवीत आहे असा आरोप तुम्हाला करावासा वाटेल. येथे एम्पिडोक्लिस म्हणतो :

ह्या गोष्टींविषयी प्रज्ञावंत असलेला कुणीही असा विचार मनात आणणार नाही

की माणसे जीवंत असेपर्यंत– ज्याला ते जीवन म्हणतात–

ते अस्तित्वात असतात आणि वाईटाचा नि चांगल्याचा अनुभव घेतात

पण त्यांना माणसे बनविण्यात येण्यापूर्वी आणि त्यांचे विघटन झाल्यानंतर ती काहीच असत नाहीत. (B. १५)

जे जन्माला आलेले असतात आणि जगत असतात ते अस्तित्वात असतात हे नाकारणाऱ्या माणसाचे हे शब्द नव्हत, तर जे अजून जन्माला आलेले नाहीत आणि जे अगोदरच मेलेले आहेत तेही अस्तित्वात असतात असे मानणाऱ्याचे ते आहेत.

(प्लुटार्क, अगेन्स्ट कोलोटेस, १११३AD)

शिवाय, जे अस्तित्वात नसते ते अस्तित्वात येणे आणि जे अस्तित्वात असते ते नष्ट पावणे ह्या दोन्ही गोष्टी जरी अशक्य असल्या तरी एम्पिडोक्लिस म्हणतो त्याप्रमाणे काही गोष्टींचे जनन होते आणि काही चिरंतन असतात असे का असू नये ? कारण तोही हे सर्वमान्य करतो– उदा., तो म्हणतो :

जे अस्तित्वात नसते त्यापासून काहीच अस्तित्वात येऊ शकत नाही

आणि जे अस्तित्वात आहे त्याचा नाश करणे अशक्य आहे आणि असाध्य आहे–

कारण ते नेहमीच टिकेल कुणीही त्याला कुठेही स्थिर केले तरी (B. १२)

तरी तो म्हणतो की काही गोष्टी चिरंतन असतात (तेज, आप, पृथ्वी, वायू) आणि इतर त्यांच्यापासून येतात आणि आलेल्या आहेत.

(ॲरिस्टॉटल, मेलिसस, झेनोफेनिस आणि ग्रॅंजियस यांच्यावर ९७५ a ३६–b६)

(क्रमशः)

(या लेखाचे पहिले चार भाग अनुक्रमे एप्रिल-मे-जून १९९४, जुलै-ऑगस्ट-सप्टेंबर १९९४, जुलै-ऑगस्ट १९९५ व सप्टेंबर १९९५ या अंकांत प्रसिद्ध झाले. हा पाचवा भाग– संपादक.)

❋ ❋ ❋

अनुक्रमणिका

उमाजी नाईक : दरोडेखोर ते स्वातंत्र्यवीर

वसंत पळशीकर

आद्य स्वातंत्र्यवीर म्हणून पुष्कळदा वासुदेव बळवंत फडके यांचे नाव आपण घेतो. पण हा मान वस्तुतः उमाजी नाईक यांच्याकडे जायला हवा.

मग, वासुदेव बळवंत फडक्यांइतके उमाजी नाईकांचे नाव का घेतले जात नाही ? या प्रश्नाचे उत्तर सरळ-धोपट नाही. उमाजी नाईकाची ख्याती, चारएक वर्षे इंग्रजांना हैराण करणारा दरोडेखोर म्हणून बराच काळ होती. अलीकडे स्वातंत्र्यासाठी झालेल्या उठावांची, ते उठाव केलेल्या व्यक्तींची कसोशीने नोंद घेण्याचा उपक्रम हाती घेतला गेला आहे. त्या ओघात उमाजी नाईकाचे नाव नोंदवले गेले आहे. त्याच्या उद्योगाची काही माहितीपण दिली गेली आहे. तरीपण याला नक्की स्वातंत्र्यवीर म्हणावयाचे का, या प्रश्नाचे निर्विवाद उत्तर न देता आल्याने, त्याचे स्थान धूसर राहिले आहे.

प्रा. त्र्यं. शं. शेजवलकरांचे शिष्य, इतिहासाचे प्राध्यापक व परखड चिकित्सेसाठी नाव असलेले प्रा. सदाशिव आठवले यांनी **उमाजी राजे, मुक्काम डोंगर*** हे पुस्तक लिहून उमाजी नाईक या व्यक्तित्वाला न्याय दिला आहे.

१८१८ मध्ये पेशवाईचा अस्त झाला. नवे इंग्रज शासन आपली घडी बसवू लागले. त्यांनी काही संस्थानिक, त्यांचे मांडलिक, सरदार यांची राज्ये, जागिरी, वतने कायम ठेवून आपल्या परक्या राजवटीस अधिमान्यता मिळवून घेतली. हा काळ १८२०–२५ चा आहे, त्या काळी इंग्रजांना येथे सर्वच 'कंपनी सरकार' म्हणूनच ओळखत होते. ती वस्तुस्थितीही होती. राज्य ईस्ट इंडिया कंपनी या व्यापारी कंपनीच्या हाती आले होते. आपली पकड खरोखरी किती ढिली आहे याची कल्पना व जाणीव नव्या राज्यकर्त्यांना होती.

पेशव्यांचा पराभव ही एका लढाईतली हार नव्हती. पेशवे व त्यांचे सरदार मंडळ यांच्या ठायी मनोधैर्यही उरले नव्हते ; त्यांच्या डोळ्यांसमोर कोणतेच स्फूर्तिदायक ध्येय वा लक्ष्य राहिले नव्हते. आठवले स्पष्ट करतात त्याप्रमाणे, एकोणिसाव्या शतकाच्या आरंभी एके काळचे राजेरजवाडे हे खरे तर लुटारू बनले होते : महा-दरोडेखोरच. विंचवाची नांगी मोडावी तशी इंग्रजांनी यांची नांगी मोडून टाकली होती. एके काळच्या सरदार, राजे यांचा नवा दर्जा पेन्शनरचा होता.

नव्या घडीमध्ये अनेकांची पोटापाण्याची कामे गेली. वडे पेन्शनीत निघाले किंवा इनाम गावांच्या भरवशावर उपजीविका करू लागले. थोडचांना कंपनी सरकारच्या प्रशासनात लहान-मोठचा चाकऱ्या मिळाल्या. शिपाईगिरी व तीमधून मिळणारे उत्पन्न ज्यांचे गेले त्यांपैकी बरेचसे शेतीवर जमेल तसे जगू लागले. पण काहींची अवस्था वाऱ्यावर सोडले गेल्यासारखी झाली. अशा मंडळींमध्ये रामोशी जमातीतल्या मंडळींपैकी अनेकांचा समावेश होता.

भिल्ल, रामोशी, कोळी, कैकाडी, पारधी या अशा जमाती आहेत की ज्या नागर समाजाच्या सीमेवरच्या आहेत. नागर समाजात एक पाऊल तर एक पाऊल डोंगरदऱ्यांमध्ये, जंगलांमध्ये. नागर समाजाशी यांचा संबंध आजही वैशिष्टचपूर्ण आहे. पूर्वास्पृश्य हे पूर्णपणे नागर समाजाचे घटक असतात; त्यांच्या 'जाती' बनलेल्या असतात. याविरुद्ध भटके, 'आदिवासी' या अद्यापि जमाती आहेत. उपजीविकेसाठी नागर समाजात ही मंडळी कमीअधिक प्रमाणात अवलंबून असली तरी, नागर समाजाच्या ती सतत संपर्कात असली तरी, नागर समाज त्यांच्याविषयी मनात एक अविश्वास, संशय व दुःस्वास बाळगून असतो. गावात वा शेतात चोरीमारी झाली, वाटमारी झाली, घरफोडी झाली तर ती याच मंडळींनी केली असणार असे कालपरवापर्यंत पक्के गृहीत होते. आजही जवळपास जर यांच्या वस्त्या असल्या तर

---

* **उमाजी राजे, मुक्काम डोंगर**– सदाशिव आठवले; कॉन्टिनेंटल प्रकाशन, पुणे; १९९१; किंमत साठ रुपये.

अनुक्रमणिका

यांच्याबद्दल संशय घेतला जातो हे आपणास माहीत आहे. दुसरीकडे, या जमातींमधील माणसेही मनाने नागर, स्थिर समाजाशी फटकून असतात. असा हा ताणाचा संबंध राहिलेला आहे.

उमाजी हा रामोशी जमातीतला. रामोशांच्या जीवनाच्या नाण्याला दोन बाजू होत्या. एक वैध. यात रखवालीचे काम मुख्य. या कामासाठी विशेष लायक अशीही मान्यता सार्वत्रिक होती. लूटमार, दरोडेखोरी ही (औपचारिक दृष्टचा) अवैध बाजू. 'औपचारिक दृष्टचा' असे बुद्ध्याच म्हटले आहे. कारण रामोशांच्या स्वतःच्या दृष्टीने लूटमार, दरोडेखोरी हेही उपजीविका संपादन करण्याचे वैध मार्गच होते. केवळ वैध नव्हे तर कौशल्य, हिकमत, साहस, कर्तृत्व प्रकट करण्याचे पुरुषार्थी मार्ग म्हणून त्यांना गौरवाचे पण स्थान होते. त्यासाठी सांकेतिक भाषाही त्यांनी घडविली होती. लहानपणापासून प्रशिक्षण दिले जाई.

आणि रामोशांना पदरी ठेवणारे जमीनदार, सरदार, राजेरजवाडे त्यांचा दुहेरी उपयोग करून घेत. परमुलखात, शत्रूंच्या मुलखात यांनी वाटमारी, दरोडे घालून त्याचा हिस्सा मालकाला/सावकाराला द्यायचा ही रीतच होती. रखवाली व दरोडेखोरी यांचे संमिश्रण असे. याची नोंद आठवल्यांनी घेतली आहे.

कंपनी सरकारात किल्ले, किल्ल्यांच्या घेराचे प्रदेश यांच्या रखवालीची कामे गेली. रामोशांचे आश्रयदाते घटले. त्यांच्या वाटमारी, दरोडेखोरीलाही जे संरक्षक कवच/आश्रय लाभे तोही गेला. कंपनी सरकारच्या चाकरीतही काहींना चाकरी मिळाली. पण वाटमारी, दरोडे, लुटालूट यांनाही मोकळीक ठेवायाची ही गोष्ट नव्या राज्यकर्त्यांना मान्य नव्हती. ज्या प्रकारची आधुनिक केंद्रीय राज्यसत्ता इंग्लंडमध्ये प्रस्थापित झालेली होती त्या राज्यसत्तेच्या संकल्पनेमध्ये नागरिकांना या गोष्टींना मोकळीक ठेवणे बसत नव्हते. वतनदारीची संकल्पना बसत नाही. आणि येथील सारी समाजव्यवस्था 'वतन' या संकल्पनेच्या/संस्थेच्या आधारे चालत आलेली होती. प्रत्येक जण "आपापली जागा" धरून परंपरेने योग्य मानलेले जीवन जगण्याविषयी आग्रही असे.

नव्या राजवटीने जे 'कायद्याचे राज्य' प्रस्थापित केले, जी 'शांतता व सुव्यवस्था' प्रस्थापित केली तिने स्वायत्तता व स्वतंत्रता हिरावून घेतलीय हे चार-दोन वर्षांतच राजेरजवाडे, सरदार-इनामदार ते थेट रामोशी, कोळी, भिल्ल यांच्यासारख्यांपर्यंत सर्वांच्याच ध्यानी आले. साताऱ्याच्या छत्रपतींचा पिंजरा सोन्याचा असेल, पण आपण पिंजऱ्यात कैद आहोत हे त्याच्याही ध्यानी आले.

हा काच असह्य होऊन जागोजाग काही व्यक्ती, काही समूह बंड करून स्वतंत्र होण्याचा प्रयत्न करीत राहिले. साऱ्या 'देशा'च्या, राष्ट्राच्या स्वातंत्र्यासाठी त्यांचे उठाव नव्हते. स्वतःच्या वैशिष्टचपूर्ण जीवनशैलीचे, जगण्याशी निगडित 'वतनी' हक्कांचे रक्षण करण्यासाठी केलेली ती बंडखोरी होती. देश, राष्ट्र, राज्य यांचा विचार करण्यासारखे ज्यांचे स्थान, ज्यांची क्षमता होती असे राजेरजवाडे होते. पण एव्हाना 'कंपनी बहादूर'ने त्यांना अलग पाडून, स्वतःपुरता नजीकचा स्वार्थ पाहण्यातला लाभ पटवून देऊन, त्यांच्या मुसक्या बांधलेल्या होत्या. कंपनी सरकारच्या प्रशासनाच्या देशव्यापी जाळचात ही मंडळी अशी काही अडकली होती की त्यांना एकमेकांच्याशी संगनमत करून व्यापक उठाव करण्यासाठी हालचाल करणेही अशक्यप्राय ठरत होते. पण तनखे, इनामे, तैनाती फौजा या क्लृप्त्यांनी ते मनाने असे काही दुबळे, व त्यांची राज्ययंत्रणा अशी घरभेद्यांनी पोखरलेली होती की, त्यांची स्थिती केविलवाणी बनली होती.

या पार्श्वभूमीवर आपण उमाजी नाईकाकडे परत वळू या. उमाजीचे घराणे किल्ले पुरंदरच्या परिसरातले, व त्या गडाच्या व परिसराच्या बंदोबस्ताच्या कामासाठी नेमलेल्या रामोशी कुटुंबांपैकी एक. जे कोणते राज्य असेल, व जो कोणी राजा असेल त्याने पुरंदरच्या परिसरात आपले वतनी हक्क मान्य केले पाहिजेत, व 'रखवाली'चे काम करीत असताना परमुलखात वाटमारी, दरोडे घालण्याच्याही पारंपरिक हक्कांना मान्यता दिली पाहिजे, ही अपेक्षा. पेशवाईच्या अस्त-काळातल्या अंदाधुंदीत यांचा अवकाश वाढलेला असणार. त्याचीही सवय झालेली. म्हणजे एका अंगाने ही रामोशी कुटुंबे शासकीय चाकरही होती व त्याच वेळी दरोडे घालायला, वाटमारी करायला जास्तच मोकळी होती. कारण जिचा धाक वाटावा अशी राज्यसत्ताच परिसरात नव्हती. कंपनीचे राज्य आले आणि चाकरीही गेली व दुसऱ्या प्रकारचा अवकाशही द्यावयास नवे राजे तयार नव्हते. पण अद्यापि नव्या

अनुक्रमणिका

राज्याची घडी पक्की बसावयाची होती. तेव्हा, 'वतनी हक्कां'नुसार शासकीय चाकरीसाठी मागणी रेटत असतानाच, उपजीविकेसाठी वाटमारी, दरोडेखोरी करण्यास अनधिकृत अवकाश बऱ्यापैकी होता.

उमाजी दरोडेखोर बनला. त्याच्या लेखी तो 'कुलधर्म'च पाळीत होता, पारंपरिक व्यवसाय करीत होता. नव्या राजवटीच्या दृष्टीने तो गुन्हेगार होता, त्याच्या स्वतःच्या दृष्टीने तो आत्मसन्मानपूर्वकच जगत होता. उमाजी व त्याचे इतर रामोशीसाथी यांच्यात एक गुणात्मक अंतर आढळते, आणि तसा विचार केला तर ही चकित करणारी गोष्ट म्हटली पाहिजे. स्वतःच्या आत्मसन्मानाची एक संकल्पना त्याच्या ठायी आढळते. नवी राजवट त्याच्यासारख्यांना 'गुन्हेगार' ठरवीत होती, व हे मूल्यन आत्मसात करून तसे बनण्याकडे इतरांची वाटचाल सुरू झाली. उमाजीने स्वतःकडे एक गुन्हेगार म्हणून कधी पाहिले नसावे असे दिसते. तरुण वयातच त्याने मद्यपान जाणीवपूर्वक सोडले : नशेत आपण स्वतःवरचा ताबा गमावतो हे ध्यानात घेऊन. तुरुंगात असताना तो वाचायला शिकला. याचा एक अर्थ असा की, भोवतालच्या बदलांकडे तो डोळसपणे पहावयास शिकला, नव्या राजवटीत आपला पारंपरिक व्यवसाय चालू ठेवण्यासाठी अवकाश उत्पन्न करावयाचा तर या यंत्रणेतील माणसे फोडण्याचे, आतून संधान बांधण्याचे राजकारण करण्याची गरज तो विसरला नाही. यशाने हुरळून जाऊन, प्रौढी मिरवीत, उच्छृंखल न बनण्याचे पथ्य सांभाळण्याचे महत्त्वही त्याने ओळखले. या सगळ्या गोष्टी वयाच्या तीस-पस्तिशीपर्यंत त्याने आत्मसात केल्या.

दरोडेखोरीतले त्याचे कौशल्य, त्याच्या ठायी असलेले सेनानीला शोभतील असे नेतृत्वगुण, त्याची प्रौढ, परिपक्व समज यांमुळे पाहता पाहता तो 'नाईक' बनला. त्याच्या टोळीचा आकार मोठा झाला. हालचालींचे (operations) क्षेत्र वाढले. राज्यकर्त्यांना त्याची दखल घेणे भाग पडावे इतके महत्त्व त्याला प्राप्त झाले. अधिकृत कागदपत्रांमध्ये 'रामोशांचे बंड', 'बंडवाले' असा उल्लेख होऊ लागण्याइतके.

उमाजीविरुद्धच्या मोहिमेचे यशस्वी नेतृत्व केलेल्या अलेक्झांडर मॅकिंटॉशने उमाजीचे पहिले विस्तृत चरित्र १८३४ साली प्रसिद्ध केले. उमाजीच्या व्यक्तित्वाने तो भारावून गेला ही गोष्ट त्यावरुन अनुमानता येते. फासावर लटकले जाण्याच्या आधी, कैदेत असताना, मॅकिंटॉशने उमाजीशी बोलूनच, उमाजीने दिलेल्या माहितीच्या आधारेच चरित्र लिहिले. आठवलेंनी त्या पुस्तकाचा उपयोग प्रस्तुत पुस्तक लिहिताना साक्षेपाने केला आहे. स्वराज्य संस्थापक शिवाजी महाराजांपासून आपण प्रेरणा घेऊन स्वराज्यसंस्थापनेचा उद्योग केला अशा आशयाचे उद्‌गार त्याने काढल्याचे मॅकिंटॉशने नमूद केले आहे.

आयुष्याची सुरुवात दरोडेखोर म्हणून जरी केली तरी अवघ्या पाचसात वर्षांमध्ये स्वतःच्या उद्योगाकडे अगदी वेगळ्या दृष्टीने उमाजी पाहू लागला. शिवाजी महाराजांच्या कार्याची ओळख त्यांच्या जीवनाची हकीकत उमाजीला कोठून झाली, कोणी करून दिली ? शिवाजी महाराजांचे वंशज सातारकर छत्रपती व कोल्हापूरकर छत्रपती अस्तित्वात होते. त्यांची राज्येही होती. तेव्हा त्याच परिसरात जन्मलेल्या, वाढलेल्या उमाजीला या गोष्टी 'वातावरणा'तून मिळाल्या असतीलही. पण हे मोठे नवल घडले खरे.

१८२७ साली उमाजीने स्वतःस 'उमाजी राजे' म्हणवून घेण्यास, व त्याच्या प्रभावक्षेत्रातील गावोगावी राजा या नात्याने वसूल करण्यास सुरुवात केली ! तो दरबार भरवू लागला. आपला पत्ता 'मुक्काम डोंगर' असा देऊ लागला. समाजाच्या दृष्टीने एका दरोडेखोर असलेल्या कनिष्ठ जमातीतल्या व्यक्तीने राजा होण्याची स्वप्ने पहावीत हे अचाट व अविवेकी साहस त्याही काळी वाटले असेल. पण अठराव्या शतकातले काही पेंढाऱ्यांचे सरदार राजे म्हणून मान्यता पावल्याची उदाहरणे आहेत. आणि तसे पाहिले तर शिवाजी महाराजांचीही चोर, लुटारू, दरोडेखोर म्हणून संभावना त्यांच्या कारकीर्दीच्या आरंभकाळात केली गेली होतीच ना ! दरोडेखोर आणि राजा यांतील सीमारेषा किती धूसर असतात हे आजच्या भारतातल्या अनेक प्रांतांमधल्या राजकारण्यांकडे पाहिले असता ध्यानात येईल !

तेव्हा, उमाजी नाईकाने राजा होण्याचे स्वप्न बाळगले हा स्वप्नाळूपणा होता असे म्हणण्याचे कारण नाही. १८२७–२८ या वर्ष दीडवर्षाच्या काळात त्याने कंपनी सरकारला आपल्या कर्तृत्वाची चुणूक पुरेशी

अनुक्रमणिका





दाखवली. इतकी की, त्याला घरबसल्या तनखा पोचविणारी चाकरी सरकारने देऊ केली. उमाजी नाईकाचे समाधान जर केवळ तनख्यात वा पोकळ पदवीमध्ये असते तर त्यालाही इंग्रजांनी राजे म्हणायला हरकत घेतली नसावी. त्याने जर स्वामिनिष्ठा पुरेशी प्रकट केली असती तर त्याच्या नेतृत्वगुणांचा, व कौशल्याचा, बुद्धिमत्तेचा योग्य तो वापरही करून घेतला असता. उमाजी नाईकाला त्यांनी रखवालदार म्हणून उच्च पदही दिले असते.

आपण जो उद्योग आरंभला आहे त्यात यश यावयाचे तर ज्यांची, मांडलिक दर्जाची का होईना पण लहानमोठी स्वतंत्र राज्ये, टिकून होती त्यांचे संरक्षक कवच लाभणे, ही प्रारंभिक पूर्व शर्त आहे हे त्याने जाणले होते. या सर्वांनाच नव्या राज्याचा काच जाणवत होता, व जमले तर पुन्हा स्वतंत्र होण्याची इच्छा होती. यांचे संरक्षक कवच लाभले तर कंपनी सरकार आपला बंदोबस्त करू शकणार नाही हे उमाजीने हेरले यात त्याची दूरदर्शी बुद्धिमत्ता दिसून येते. एवढ्याने भागणार नाही; या सर्वांनी एकत्र येऊन कंपनी सरकारला युद्धात हरवावे लागेल, आणि तेही सर्व हिंदुस्थानभर, याचे भानही उमाजी प्रकट करतो ! याचा अर्थ असा की, त्याची स्वराज्यसंस्थापनेच्या विषयावरून वेगवेगळ्या मांडलिक राज्यांतल्या, तसेच पुण्यासारख्या शहरातल्या तत्कालीन अनेक बड्या असामींशी वाटाघाट झाली असली पाहिजे. त्याने त्या दिशेने काही प्रयत्नही केले असले पाहिजेत.

येथेच ग्यानबाची मेख आहे. कोणी परस्पर कंपनी सरकारला कायमचे हद्दपार केले, आणि पूर्ववत आपली राज्ये बेलगाम स्वतंत्र झाली तर ती गोष्ट या सर्वांना हवी होती. पण हातचे तनखे, इनामे, चाकऱ्या सोडून, जिवावर उदार होऊन काही करण्याची हिंमत नव्हती. त्यासाठी आवश्यक तो परस्परसंपर्क, संघटन, विश्वासही नव्हता, एकजुटीची भावना नव्हती आणि आत्मविश्वासही नव्हता. प्रस्थापित नागर समाजाच्या व्यवस्थेत मनानेही पूर्णपणे सामावून न गेलेले, स्वतंत्र जमातींच्या स्वायत्त अवस्थेत टिकून राहिलेले जे समूह होते, अशांनाच बंडखोरीसाठी अवकाश प्राप्त होता. ते परंपरेने, जीवनशैलीने, व्यवसायांच्या दृष्टीने पूर्वापार 'कायदा व सुव्यवस्थे'च्या चौकटीबाहेरचे (outlaws) होते.*

ही मेख आणखी खोलवर जाणारी आहे. उमाजी राजे हे अखेरीस रामोशी जमातीतले. महाराष्ट्रातील पारंपरिक उच्चवर्णीय ब्राह्मण, मराठे राज्यकर्ते यांच्या नजरेत 'रखवालदार' ही हीन दर्जाची चाकरी करणारे पण वळणाने दरोडेखोर हेच उमाजी राजांचे स्थान होते. अठराव्या शतकापर्यंत ही गोष्ट आड आली नसती पण पेशवाईच्या उत्तरार्धात एकंदरीतच जातपातीचे प्रस्थ माजत गेले. म्हणजे उमाजी राजेंच्या उठावाचा काही लाभ होत असला– लुटीतला हिस्सा, वा इंग्रजांना हैराण करण्याचे काम वगैरे– तर तो घ्यावा, पण तो फार मोठा होऊन आपल्याला भारी होऊ नये याचीही काळजी घ्यायची हे धोरण सरदार-दरकदार व राजेरजवाडे यांनी अंगीकारलेले दिसते. कंपनी सरकारची इतराजी ओढवून हातातले गमावून बसण्याची पाळी येऊ नये ही दक्षता बाळगून लांबून सावध पोकळ प्रोत्साहन वा प्रासंगिक संरक्षण तेवढे उमाजी राजांना मिळत होते असा तर्क करता येतो.

उमाजी राजांचा पुरता बंदोबस्त करणे कंपनी सरकारला अवघड जात असले तरी, एखादा डोंगळा त्रास देत राहावा यातलाच तो प्रकार राहणार होता. आपले मनसुबे सफल होणार नाहीत, कायम घेरलेल्या अवस्थेत अस्थिर व ताणलेले, मोठ्या हालअपेष्टांचे जीवन लपतछपतच व्यतीत करावे लागणार, हे भान उमाजी राजांना आले. तेव्हा त्यांनीही मग नाईलाजास्तव कंपनी सरकारच्या राजवटीशी जुळवून घ्यायचे ठरवले. कंपनी सरकारशी त्यांचा तहनामा झाला. उमाजी हा केवळ एक सामान्य दरोडेखोर नाही, त्याचे स्थान काही वेगळे आहे यास स्वीकृती देण्याइतकी लवचीकता व प्रगल्भ जाण इंग्रज अधिकाऱ्यांनी प्रकट केली, मुत्सद्देगिरीच्या या गुणामुळेच त्यांचे राज्य या खंडप्राय देशात अल्पावधीत भक्कमपणे प्रतिष्ठित झाले ना !

* उमाजी नाईकानंतर पन्नास वर्षांनी उठाव केलेल्या वासुदेव बळवंत फडके यांनाही साथ कोणाची मिळाली ? याच डोंगरदऱ्यांमधील जमातींमधील मंडळींची, जन्माने ब्राह्मण असूनही फडक्यांची अवस्था एक 'दरोडेखोर बंडखोर' (outlaws) अशी झाली हो गोष्ट ध्यानात घेण्यासारखी आहे.

अनुक्रमणिका

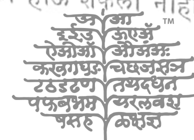
पण तत्कालीन मराठा व ब्राह्मण सरदार–दरकदार व राजे–रजवाडे यांच्याबरोबरीने एका कर्तृत्ववान पण शेवटी रामोशी जमातीच्या व्यक्तीस 'राजा' म्हणून मान्यता देण्याने उत्पन्न होणारा असंतोषही नव्या राज्यकर्त्यांना ओढवून घ्यायचा नव्हता. तसेच, पेशवाईच्या काळात प्रस्थापित नसलेली व्यक्ती नव्या जमान्यात बंडखोरी करून जागीरदार बनू शकते, 'राजे' म्हणवून घेऊ शकते हे त्यांना परवडणारही नव्हते. उमाजी राजांचे रूपांतर रखवाली करणाऱ्यांच्या 'नाईका'त झाले. नाईकापेक्षा थोडे जास्त अधिकार व सत्ता उमाजीच्या हाती दिली गेली.

या तहनाम्याचा अन्वयार्थ उमाजीने स्वतःच्या खास पद्धतीने लावला. पारंपरिक धारणेशी तो मिळताजुळता होता हे ध्यानात घेण्यासारखे आहे. म्हणजे रखवालीचे काम पत्करल्यावरही वाटमारी, दरोडे घालण्याची मोकळीक जमेल तशी घ्यावयाची असतेच. पण आठवले म्हणतात ती गोष्ट जास्त खरी असावी. इंग्रजांच्या राजवटीशी तूर्त जुळवून घ्यावे लागत असले तरी, या देशातून त्यांना हद्दपार केल्याखेरीज आपण स्वतंत्र बाण्याने वागू शकत नाही; आपला दर्जा एका गुन्हेगार जमातीचाच राहणार, हे त्याने पक्के जाणले होते. नव्या राजवटीत रामोशांना आपली वैशिष्टयपूर्ण जीवनशैली व व्यवसायवृत्ती सोडून नागर समाजात मोलमजुरी करून जगण्याशिवाय पर्याय उरणार नव्हता. आणि ही तत्कालीन वस्तुस्थितीही होती. पूर्वीच्या राजवटींमधील रखवालीची हक्काची कामे संपुष्टात आलेल्या नव्या जमान्यात रामोशांनी दरोडे नाही घालायचे, वाटमारी नाही करायची तर पोट कसे भरायचे? कंपनी सरकारची नोकरी पत्करल्यावरही, स्वतःचे 'राजे' हे स्थान आपल्या अनुयायांमध्ये राखावयाचे तर त्यांना त्यांच्या व्यवसायामध्ये अभय देण्याचे काम उमाजीला करणे भागच होते. एरवी त्यांच्या नजरेत तो साफ उतरला असता. थोडक्यात, नांगी तोडून घ्यायला उमाजीने नकार दिला. त्याला जे वसुलीचे, न्यायनिवाड्याचे अधिकार मिळाले होते त्याचा फायदा उठवून तो रामोशी जमातीचे हक्क प्रस्थापित करण्याचे राजकारण खेळू लागला. त्याच्या या उद्योगाची स्वाभाविक परिणती, कंपनी सरकारच्या विद्यमाने उमाजी राजे बनण्यात झाली असती! उमाजी नाईकाची चाल ओळखण्याइतकी राजकारणी समज व दृष्टी नव्या राज्यकर्त्यांना होती. अखेरीस जवळपास दोन-सव्वादोन वर्षांच्या 'चाकरी'नंतर उमाजीला इंग्रजांनी पुण्यात नजरकैदेत ठेवले. ही घटना नोव्हेंबर १८३० मधली.

उमाजी १६ डिसेंबर १८३० ला नजरकैद चुकवून पळाला व त्याने परत स्वतःला 'राजे' म्हणवून अंमल बसवायला सुरुवात केली. त्या उमाजी राजांच्या भोवती नागर समाजा'पलीकडे' असलेल्या व नव्या राजवटीने काचात सापडलेल्या जमातींमधील माणसे त्यांच्या कर्तृत्वाने व लौकिकाने भारून गोळा होत होती. आता त्यांचा पवित्रा स्पष्ट होता. त्यांना स्वतःसाठी काही मिळवावयाचे नव्हते. कंपनी सरकारला या भूमीमधून हुसकावून लावणे हेच एकमेव लक्ष्य होते. त्यांनी फेब्रुवारी १८३१ मध्ये स्वतःच्या राज्याचा जाहीरनामा प्रसृत केला. तो हिंदुस्थानभरच्या रहिवाशांना उद्देशून आहे. आर्थिक वर्गभेद, जातिभेद, धर्मभेद यांच्या पलीकडे जाऊन, सर्वांनी एकत्र येऊन इंग्रजांना घालवून देण्यासाठी यात आवाहन होते. आठवले म्हणतात, 'तेव्हा इंग्रजांना हाकलण्याच्या एकमेव कार्यासाठी का होईना, पण संपूर्ण भारतीय उपखंडाची एक देश किंवा कदाचित अंधुक स्वरूपात एक "राष्ट्र" म्हणून काही एक संकल्पना स्वच्छपणे अवतरलेली दिसते. कदाचित हा त्या संकल्पनेचा महाराष्ट्रातील किंवा भारतातीलही पहिलाच किंवा निदान पहिल्यावहिल्या काहींपैकी एक असा निःसंदिग्ध उच्चार असावा.

कंपनी सरकारविरुद्ध जागोजाग लोक बंड करून उठतील ही उमाजी राजांची कल्पना केवळ स्वप्नरंजन ठरले. ते तसे का ठरले? ते तसे ठरणार याची कल्पना खुद्द उमाजींना होती का? याचा विचार पुढे करू. उमाजी राजांची कहाणी पुढे चालवायची तर, हा जाहीरनामा प्रसृत केल्यानंतर अवघ्या दहा महिन्यांनी उमाजी फंदफितुरीमुळे इंग्रजांच्या हाती सापडले. ३ फेब्रुवारी १८३४ रोजी त्यांना फाशी देण्यात आले.

शिवाजी महाराजांना यश आले तर उमाजी नाईकांच्या पदरात दारुण अपयश पडले. तसेच पाहिले तर कंपनी सरकारला हाकून लावणे १८३० च्या सुमारास सहजी शक्य व्हायला हवे होते. मुघल बादशाहीच्या तुलनेत इंग्रजांची पाळेमुळे खोल गेलेली नव्हती. एतद्देशीय सैन्यावरच त्यांची सारी भिस्त होती. मराठेशाहीच्या प्रदेशात तरी काही काळ पुन्हा एकवार स्वराज्याची संस्थापना का होऊ शकली नाही?





अनुक्रमणिका

स्वतःच्या हिंमतीने, स्वबळावर आपण राज्य राखू शकत नाही; कंपनी सरकारच्या देशी सैन्याच्या व त्या सरकारच्या संरक्षक तहनाम्याच्या आधारेच आपले 'राज्य' सुरक्षितपणे, निर्धास्तपणे आपण उपभोगू शकतो, ही धारणा सर्व देशामध्ये रुजत गेली होती. एतद्देशीय राज्यकर्तावर्ग– हिंदू तसेच मुसलमान, ब्राह्मण तसेच क्षत्रिय– उत्तरोत्तर ऐदी, भोगवादी, क्षुद्र, स्वार्थी व पाताळयंत्री बनला होता. फंदफितुरी, भाऊबंदकी, गटबाजी यांमुळे अंदाधुंदी माजलेली होती. देशव्यापी असे शिस्तबद्ध संघटन व प्रशासन केवळ एका ईस्ट इंडिया कंपनी या व्यापारी कंपनीपाशीच तेवढे आढळत होतें. आदेशानुसार लढणारे, शिस्तीने लढणारे सैन्यही केवळ याच कंपनीचे होते. आणि एका उच्चतर ध्येयाने प्रेरित होऊन नेतृत्व करणारे आकांक्षी, राजकारणधुरंधर नेतृत्वही फक्त याच कंपनीपाशी होते. तशी ही आश्चर्य-चकित करणारी गोष्ट आहे.

व्यापारी, उद्यमी समाज जो होता, यात शेती-वाडीवर पोट भरणारे शेतकरीही आले, त्यांना कंपनी सरकार जायला नको होते. स्वातंत्र्य = लूटमार, दरोडेखोरी, छळ यांचा नंगा नाच तर पारतंत्र्य = काय-द्याचे राज्य, सुव्यवस्था अशी त्यांची अनुभूती होती! सरकारला वसूल भरला, करभार चुकता केला की आपापले व्यवसाय निर्धास्तपणे करता येणार होते. त्यात कंपनी सरकारच्या वाढत्या राजकीय सत्तेच्या परिघातली कंत्राटे, चाकऱ्या मिळाल्या तर भरभराट पावण्याची हमीच होती.

समाजातले राज्यकर्ते वर्ग स्वतःची इनामे, जहा-गिऱ्या नि राज्ये भोगण्यासाठी आश्रित बनलेले म्हणून तर व्यापार उदिमी वर्ग आपल्या फायद्यासाठी कंपनी सरकारला वश अशा स्थितीत उमाजी नाईकांची साथ करायला उरले कोण? मॅकिंटॉशने लिहिले आहे: 'By his influence and conduct, he rendered himself very popular among the men of his own tribe, and a portion of the lower orders of the population.' शिवाजी महा-राजांनाही आरंभी डोंगरदऱ्यांमधील मावळ्यांचीच साथ होती. मग त्यांना जे साधता आले ते उमाजी नाईकांना का जमले नाही?

साधनांची (पैशाची व अन्य साधनसामग्रीची) कमतरता ही एक मोठी अडचण होती. वाटमारी व दरोडे यांच्यावर विसंबून राहावे तर समाजातील एक मोठा वर्ग दूर जात होता. गावोगावी वसूल गोळा करीत राज्याचा विस्तार एरवी होत गेला असता. पण येथे उमाजी राजांची गाठ आधुनिक केंद्रीभूत राज्य-सत्तेशी पडली. दुसरी गोष्ट, पूर्वीच्या सरंजामशाही व्यवस्थेत वतनदार, लहानमोठे 'सरदार' यांच्या निष्ठा 'लवचीक' असत. इंग्रजी सत्ता जर मुघलांच्या धर्तीची असती तर पंतसचिव, पंतप्रतिनिधी उमाजी नाईकांना येऊन मिळाले असतेही. पण कंपनी सरकारची बांधणी वेगळ्या प्रकारची होती, व तिच्यापाशी एकनिष्ठ व शिस्तबद्ध सैन्य होते. आणि उमाजी रामोशी जमातीतून आलेला होता ही गोष्ट हा फार मोठा अडसरच होता. शिवाजी महाराजांचे कुळ हे खरोखरच शहाण्णव कुळीं-पैकी (म्हणजे मूळ 'रजपूत') होते की नाही ईश्वर जाणो, पण त्यांचे 'मराठे'पण– म्हणजेच प्रस्थापित नागर-ग्रामीण समाजातले प्रतिष्ठित स्थान– कोणी नाकारू शकत नव्हता. शिवाय शहाजीराजांची प्रतिष्ठा व कर्तृत्व त्यांच्या पाठीशी होते. (तरीही शिवाजी महाराजांना अधिमान्यता प्राप्त करून घेणे सोपे गेले नाही.) उमाजीचे रामोशीपण हाच एक अडसर तत्कालीन भारतीय समाजात होता.

आपणास यश मिळणे नाही याचे उमाजी राजांना स्पष्ट भान आले असलेच पाहिजे. १८३० सालच्या डिसेंबरात नजरकैदेतून पळून जाताना आपण मागचे सर्व दोर कापलेले आहेत, परतण्याच्या वाटा बंद केल्या आहेत हे त्यांना माहीत असणारच. सातारकर व कोल्हापूरकर छत्रपती, भोरचे पंतसचिव नि औंधचे पंतप्रतिनिधी, फलटणचे नाईक-निंबाळकर यांच्यापैकी कोणीच आपल्या उद्योगात सहभागी होणार नाहीत, ही गोष्टही त्यांना स्पष्ट झालीच असणार. अशाही स्थितीत इंग्रजांच्या शासनाला आपली निष्ठा वाहण्याचे ठरवून, आपल्या पूर्वीच्या वर्तनाबद्दल माफी मागून, स्वामिनिष्ठेची खात्री पटवून देऊन सुखाने पेन्शन खात उरलेले आयुष्य ऐदीपणात घालविण्याचे त्यांनी नाकारले. स्वातंत्र्यासाठी कोणतीही किंमत देण्यास ते तयार होते.

कंपनी सरकारला आपण घालवून देऊ शकू ही शक्यता कमीच; पण आपली योग्य ओळख आपल्या नंतरच्या काळाला राहिली पाहिजे, ही भावना मनात

अनुक्रमणिका

बाळगून त्यांनी जाहीरनामा प्रसृत केला असावा. कंपनी सरकारचे राज्य मानावयाचे नाही, आपण स्वतंत्र आहोत, आपण दरोडेखोर नसून प्रजाहितदक्ष राजे आहोत, ही भूमिका आयुष्यभर जगण्याचा निर्धार त्यांनी केला. डोंगरकपाऱ्या, जंगले, किल्ले यांच्या आश्रयाने आपण व आपली 'प्रजा' स्वतंत्र बाण्याने राहून दाखवू शकू हा आत्मविश्वास त्यांच्या ठायी अखेरपर्यंत आढळतो. मॅकिंटॉशला ते म्हणाले की, विश्वासातले साथीदार नाना व काळू यांनी फितुरी केली नसती तर मी कधीच तुमच्या हाती लागलो नसतो. मॅकिंटॉशला त्याचे हे म्हणणे पटले असावे. त्याच्या पुस्तकात 'सरकारचे मत असे होते की' असे म्हणून तो लिहितो, 'judging of Oomaji's general character that it was not likely he would ever be seized by the military.'

अवघ्या वयाच्या चाळिसाव्या वर्षी उमाजीच्या आयुष्याची अखेर झाली.

प्रा. सदाशिव आठवले यांनी शेवटच्या प्रकरणात उमाजीचे सर्व अंगांनी मूल्यमापन केले आहे. त्यांच्या खास बोचऱ्या, परखड शैलीत, भावविवशतेचा पूर्ण अभाव प्रकट करणाऱ्या, इतिहाससंशोधकास साजऱ्या दिसणाऱ्या चिकित्सक वृत्तीच्या आठवल्यांनीही उमाजीच्या विलक्षण व्यक्तिमत्त्वाला बहुमान देत मुजरा केला आहे व ती सर्वस्वी योग्य अशीच गोष्ट आहे.

जमातीच्या खोलवर रुजलेल्या जीवनपरंपरा व व्यवसाय वृत्ती, जमातीचे प्रतिष्ठित नागर समाजाच्या सीमेवरील संदिग्ध स्थान, परिस्थितीतली प्रतिकूलता, समाजाच्या नजरेतली स्वतःची दरोडेखोर ही प्रतिमा या सगळ्यांच्या अतीत जाऊन शिवाजी महाराजांचा आदर्श अनुसरण्यापर्यंत उमाजी मोठा होत गेला. त्याने स्वतःला राजे म्हणवले. पण विलासी, भोगी जीवन जगण्याचा मोह त्याला पडला नाही. निर्व्यसनी राहिला. स्त्रियांचा आदर केला. उदार वृत्तीने दानधर्म केला. पकडला गेला तेव्हा त्याची स्थिती कफल्लक अशी होती, ज्यावर विश्वास ठेवणे कठीण गेले. ही उंची या माणसाने अवघ्या पाच-सहा वर्षांत गाठली.

प्रा. आठवलेंनी लिहिले आहे, 'इतिहास हा एक निर्दय भाष्यकार आहे.' उमाजी अपयशी ठरला, तो अपयशी ठरणार हे ठरलेलेच होते, येथवर इतिहासाने निर्दय भाष्य करावे हे योग्यच आहे. पण आठवलेंच्या पुस्तकाचे मूल्य यासाठी आहे की, इतिहासाच्या सत्यकथनामधूनच उमाजीची थोरवी निर्विवादपणे सिद्ध होते. शिवाजी महाराज यशस्वी झाले, उमाजी अयशस्वीच ठरला. पण एकोणिसाव्या शतकाच्या आरंभी शिवाजीही अपयशीच ठरला. शिवाजी महाराज भाग्यवान, तर उमाजी अभागी ! राजाने अंतर्यामी कसे विरक्त, योगी असावे याचा आदर्श शिवाजी महाराजांनी घालून दिला त्याचा कित्ता उमाजीने गिरविला.

प्रा. सदाशिव आठवले यांनी मराठी समाजावर मोठे ऋण करून ठेवले आहे असे म्हटले पाहिजे. शंभरांहून अधिक अस्सल कागदपत्रे, बहुतेक मराठीतीलच, समाविष्ट करून त्यांनी मोलाची कामगिरी बजावली आहे. उमाजीचे हे चरित्र ही एरवी ऐतिहासिक कादंबरीच वाटली असती आजच्या मराठी वाचकाला ! तो रोकडा इतिहास आहे हे या कागदपत्रांमुळे पक्के मनात ठसते.

❋ ❋ ❋

आधुनिक भाषाविज्ञान सिद्धान्त आणि उपयोजन : मिलिंद स. मालशे; लोकवाङ्मय गृह, भुपेश गुप्ता भवन, ८५ सयानी रोड, प्रभादेवी, मुंबई–४०००२५; प्रथमावृती; १९९५; पृष्ठे २६५; किं. १०० रु.

भाषाविज्ञान हा विषय विद्यापीठांच्या पदवी आणि पदव्युत्तर मराठी अभ्यासक्रमात आहे खरा पण हा अभ्यासक्रम विज्ञान या दृष्टीने फारच जुजबी स्वरूपाचा असतो. याचे एक महत्त्वाचे कारण असे की आधुनिक भाषाविज्ञानाची सोदाहरण आणि सविस्तरपणे ओळख करून देणारे ग्रंथ मराठीत पुरेसे उपलब्ध नाहीत. जे आहेत ते एक तर संरचनावादी भाषाविज्ञानापुरते मर्यादित आहेत आणि त्यांच्यावर क्लिष्टतेचाही आरोप आहे. शिवाय भाषाविज्ञानाच्या इतर क्षेत्रांतील उपयोजनाविषयी क्वचितच कोणी खुलासेवार लिहिले आहे. चॉम्स्कीच्या भाषावैज्ञानिक सिद्धान्ताची तर क्वचितच दखल घेतलेली दिसून येते. युरोप आणि अमेरिकेत आधुनिक भाषाविज्ञानाचा उदय झाल्यानंतर म्हणजे या शतकाच्या विसाव्या दशकापासून आतापर्यंत भाषाविज्ञानात जी काही स्थित्यंतरे झालीत आणि नवे विचार आले त्यांची दखल घेणारा आणि भाषाविज्ञानाउपयोजित स्वरूपाची विस्तृतपणे ओळख करून देणारा ग्रंथ मराठीत अत्यंत आवश्यक होता. मिलिंद मालशे यांच्या या ग्रंथाने ही मोठी उणीव भरून काढलेली आहे.

या ग्रंथाच्या पहिल्या भागात सैद्धान्तिक आणि दुसऱ्या भागात उपयोजित भाषाविज्ञानाची चर्चा आहे. संरचनावादी भाषाविज्ञानाच्या ग्लॉसेमॅटिक्स्, सिस्टेमिक, टॅग्मेमिक, स्ट्रॅटिफिकेशनल अशा इतर प्रणाली प्रसृत झालेल्या असल्या तरी संरचनावादी भाषाभ्यास अमेरिकेतच प्रामुख्याने विकसित झाल्यामुळे लेखकाने आपल्या विवेचनात अमेरिकन संरचनावादावरच भर दिलेला आहे. सामान्य माणसाच्या भाषाविषयक कल्पना (शुद्धाशुद्धता, सोपेपणा, कठीणपणा, माधुर्य वगैरे) भाषाविज्ञानाच्या दृष्टीने कशा अयोग्य आहेत, संदेशनव्यवस्था म्हणून भाषेची वैशिष्टये काय आहेत, भाषाविज्ञानाचे वर्णनात्मक स्वरूप या सर्व गोष्टींची चर्चा पहिल्या प्रकरणात केलेली आहे. हे विवेचन करताना मराठीतीलच उदाहरणे घेतल्यामुळे सामान्य वाचकालादेखील ते सहज समजण्यासारखे झाले आहे. या ग्रंथाचे वैशिष्टयच हे आहे की भाषाविज्ञानाचे सिद्धान्त आणि उपयोजन यांचे स्पष्टीकरण देताना लेखकाने जास्तीत जास्त मराठीचीच उदाहरणे दिलेली आहेत. त्यामुळे या संकल्पना मराठी भाषेच्या विश्लेषणासाठी वापरावयास अभ्यासकांना मदत मिळेल.

भाषाभ्यासाच्या पारंपरिक आणि आधुनिक पद्धतींची चर्चा करताना लेखकाने युरोपातील ऐतिहासिक भाषाभ्यासाची परंपरा, इंडोयुरोपियन भाषाकुलाची त्या अभ्यासांतर्गत पुढे आलेली संकल्पना, ऐतिहासिक भाषाभ्यासाची मर्यादा यांचे विवेचन करून अखेर सोस्यूरप्रणित एककालिक भाषाभ्यास पद्धत कशी महत्त्वाची ठरते हे स्पष्ट केलेले आहे. याच प्रकरणात पारंपरिक व्याकरण हे भाषावैज्ञानिक दृष्टिकोणातून कसे सदोष आहे याची चर्चादेखील विस्ताराने केलेली आढळते. मात्र सर्वच पारंपरिक व्याकरणे सदोष असतात असे नाही. त्यांचा उद्देश लक्षात घेतला तर त्यांचे आदेशात्मक स्वरूप अपरिहार्य होते. इंग्रजीतील येस्पर्सन किंवा मराठीतील दामले यांचे व्याकरण भाषावैज्ञानिकप्रणालीनुसार लिहिले गेले नसले तरी त्यांचा दृष्टिकोण वर्णनात्मक आणि वस्तुनिष्ठच आहे असे दिसून येते. शिवाय पारंपरिक व्याकरणकारांनी फार मोठी सामग्री भाषावैज्ञानिकांना उपलब्ध करून दिली हे लक्षात घेण्यासारखे आहे. या प्रकरणात मराठीच्या पारंपरिक व्याकरणाची चर्चा थोडी अधिक विस्ताराने व्हायला हवी होती असे वाटते. व्याकरणिक कोटी आणि तिचा अर्थ यांचा परस्परसंबंध एकास एक कसा नसतो यासाठी लेखकाने इंग्रजीतील 'काळ' आणि 'कालनिर्देश' यांचे उत्कृष्ट उदाहरण विस्ताराने दिलेले आहे, त्याला मराठीतीलही एकदोन उदाहरणांची जोड देता आली असती.

भाषाविज्ञानाची, विशेषत: स्वनविज्ञानाची, चर्चा

करताना लेखकाने प्राचीन भारतीय परंपरेला योग्य न्याय दिलेला आहे. पाणिनीच्या व्याकरणाच्या आधुनिक भाषाविज्ञानावर पडलेल्या प्रभावाचे स्पष्टीकरण दिलेले आहे, त्याचबरोबर पाणिनीच्या व्याकरणातील काही महत्त्वाच्या संकल्पनांचे सोदाहरण विवेचनही केलेले आहे. इतकेच काय पण भाषिकव्यवस्था आणि भाषिक-वर्तन (language and parole) या सोस्यूरप्रणित अत्यंत महत्त्वाच्या संकल्पनांचे पतंजलीच्या विवेचनातील 'स्फोट' आणि 'ध्वनि' या संकल्पनांशी दिसून येणाऱ्या साध्यर्माचा उल्लेख करून आधुनिक भाषा-विज्ञानाचा धागा प्राचीन भारतीय परंपरेशी कसा जुळतो हेही दाखविले आहे.

अमेरिकन संरचनावादाचा परामर्श घेताना लेखकाने संरचनावाद्यांची भाषाविषयक गृहिते, वर्तन-वादाची भूमिका आणि भाषाविश्लेषणासाठी भाषिक-सामग्री (Corpus) आणि शोधनपद्धती (Discovery procedure)यांवर त्यांचा असलेला भर यांचे खुलासेवार विवेचन केलेले आहे. सोबत दिलेल्या वर्णनात्मक अनुबंधाच्या आकृतीवरून विश्लेषणासाठी गोळा केलेली प्राथमिक सामग्री, स्वनिम ते वाक्यविचार ही त्यांची विश्लेषणपद्धती स्पष्ट होते. भाषेच्या स्वनिम पातळीवरच्या विश्लेषणात वरच्या पदिम पातळीचा, आणि पदिमांची निश्चिती करताना वाक्यपातळीचा संदर्भ घ्यायचा नाही, तसेच या कुठल्याही पातळी-वरच्या विश्लेषण 'अर्थ' या घटकाची मदत घ्यायची नाही ही संरचनावाद्यांची भूमिका लेखकाने मांडली आहे. प्रत्यक्षात मात्र त्यांना हे शक्य झाले नाही. 'स्वनिम' ही अमूर्त संकल्पना आहे हे लेखकाने स्पष्ट केले आहे पण ब्लूमफिल्डने मात्र भाषेचे स्वनिम यापुढे प्रयोगशाळेत त्यांच्या शारीरिक गुणधर्मावरून ठरविले जातील असा दावा केला होता. संरचनावाद्यांची स्वनिम आणि पदिम विश्लेषणाची पद्धत लेखकाने उदाहरणे देऊन स्पष्ट केलेली आहे. पदिमांची चर्चा करताना लेखकाने काही मराठी शब्द घेऊन त्यांचे द्विभाजन पद्धतीने पृथक्करण करून दाखविले असते आणि मूळ शब्दपूर्व तसे शब्दोत्तर बद्धपदिमांनी होणारी शब्द-सिद्धी दाखविली असती तर अधिक मार्गदर्शन झाले असते. पदिमविचाराबद्दल लिहिताना शून्य पदांतरासाठी लेखकाने कंसात Zero morpheme म्हटलेले आहे त्याऐवजी Zero allomorph म्हणायला हवे.

संरचनावाद्यांनी द्विभाजनाची त्यांची पद्धत वाक्य विचारासाठीदेखील वापरली. वाक्यविचाराचा त्यांनी गंभीरपणे विचारच केला नव्हता हे लेखकाने नमूद केलेले आहेच. अशा वाक्यविश्लेषणात त्यांना आलेल्या अडचणी लेखकाने दाखवून दिलेल्या आहेत. त्यांच्या प्रथमोपस्थित घटकविश्लेषणात त्यांचा भर रचनांचा एकमेकांशी असलेल्या व्याकरणिक संबंधांवर होता. मात्र वाक्यविश्लेषणाच्या द्विभाजन पद्धतीमध्ये त्यांनी जे निकष विकसित केले त्यांतूनच पुढे पदबंधरचनेचे व्याकरण तयार झाले हे लक्षात घेतले पाहिजे. संरचनावादी अर्थविचारावरदेखील याच विश्लेषणपद्धतीचा पगडा असल्यामुळे अर्थाचे विश्लेषण त्यांनी शब्दांच्या पातळीवर अर्थसंबंध, अर्थघटक, अर्थक्षेत्र या संकल्पनांच्या आधारे कसे केले हे दाखवून लेखकाने संरचनावादी भाषाविज्ञानाचा समारोप केलेला आहे. संरचनावाद्यांच्या प्रणालीप्रमाणे भाषार्जन अनुकरणातून होते आणि चेतक–प्रतिसाद स्वरूपाच्या प्रक्रियेतून भाषेद्वारा संदेशन होते ह्या वर्तनवादी मनोविज्ञानावर आधारलेल्या विचाराचा उल्लेख लेखकाने केलेला आहेच. भाषार्जन, भाषिकज्ञान आणि भाषिकसामान्ये यांविषयींच्या संरचनावाद्यांच्या गृहितांचे खंडन करून नोम चॉम्स्कीने भाषेविषयी नवा सिद्धान्त मांडला. या ग्रंथात नोम चॉम्स्कीच्या या विचारव्यूहाचे सोपे आणि विस्तृत विवेचन आहे. चॉम्स्कीची निर्देशात्म-रचनांतरण प्रणाली एक प्रवाही-विचार आहे. या प्रणालीत अनेक महत्त्वाचे बदल झाले आणि होत आहेत, पण त्यांच्यामागची भाषेविषयी तसेच भाषार्जनाविषयीची संकल्पना सर्वमान्य झालेली आहे. लेखकाने या विचारव्यूहाचे १९५७ ते १९६५ या कालापर्यंतचे सैद्धान्तिक स्वरूप खुलासेवार रीतीने मांडलेले आहे. भाषिक क्षमता आणि भाषिक वर्तन या सोस्यूरप्रणित संकल्पनांचा उपयोग करून चॉम्स्कीने भाषाभ्यासाची दिशाच पूर्णपणे कशी बदलून टाकली याचे विवेचन करीत या विचारसरणीचीच तार्किक परिणती म्हणून पुढे आलेल्या निर्देशनवादी अर्थविचाराची दखलही घेतली आहे. निर्देशनात्म–रचनांतरणाच्या अगदी अलीकडच्या अनुबंधात चॉम्स्कीने रचनांतरणाचा घटक केवळ एका स्थानांतरणापुरता मर्यादित केला पण त्याचबरोबर त्याने वाक्यातील पदबंधांचे परस्परसंबंध विभक्ती, कार्यात्म भूमिका (Theta Role), संदर्भ, नियंत्रक कर्तृपद अशा

अनुक्रमणिका

संकल्पनांनी कसे निश्चित होतात हे मांडले आहे. हा विचारव्यूह Lectures on Government and Binding म्हणून ओळखला जातो. लेखकाने या विचारव्यूहाचा थोडक्यात परिचय करून दिलेला आहे हे या ग्रंथाचे वैशिष्टच आहे. मराठीत या विचारव्यूहाचा इथपर्यंतचा आढावा कुठेही घेतला गेलेला नाही.

चॉम्स्कीने जरी संरचनावादी गृहितांचे खंडन केलेले असले तरी चॉम्स्कीदेखील मूलतः संरचनावादीच आहे हे लेखकाने नमूद केलेले आहेच. संरचनावाद्यांनी 'अर्थ' हा घटक वगळून भाषेकडे एक रचना म्हणून पाहिले आणि चॉम्स्कीनेदेखील निजभाषकाची भाषिकक्षमता ही संकल्पना मर्यादित अर्थानेच मांडली. याविरुद्ध समाज-शास्त्रीय भाषावैज्ञानिकांनी बंड करून निजभाषकाची भाषिकक्षमता केवळ व्याकरणिक नसते तर तिच्यात संदेशनासाठी आवश्यक असलेल्या सांस्कृतिक, व्यक्ति-सापेक्ष, हेतुसापेक्ष संदर्भाचादेखील समावेश असतो हा विचार मांडला. लेखकाने या नव्या संदेशनात्म-भाषिकक्षमतेच्या संकल्पनेची विस्तृत चर्चा केलेली आहे. याखेरीज भाषा आणि बोली, भाषा आणि आर्थिक वर्गव्यवस्था, जाति-वर्णव्यवस्था, स्त्रिया व पुरुषांची भाषा अशा सर्व समाजशास्त्रीय भाषाविचारांतर्गत प्रश्नांचे विवेचन केलेले आहे. भाषासंपर्कातून निर्माण होणाऱ्या पिजिन व क्रिऑलसारख्या भाषा, द्विभाषिकता, बहुभाषिकता, भारतीय इंग्रजीचा प्रश्न, शब्दनिधी यांचादेखील विस्तृत परामर्श घेतलेला आहे.

भाषाविज्ञानाच्या क्षेत्रात जे जे विचारव्यूह आले त्यांचा भाषाध्यापन आणि साहित्यसमीक्षा (विशेषतः साहित्यिक भाषेचा शैलीविचार) यांवर अपरिहार्यपणे प्रभाव पडलेला आहे. सातव्या प्रकरणात लेखकाने साहित्यिक भाषेचा शैलीविचार भाषाविज्ञानाच्या अंगाने मांडलेला आहे. या प्रकरणाचा शेवटचा परिच्छेद साहित्यसमीक्षकांनी लक्षात घेण्यासारखा आहे. भाषा-विज्ञानाचा अगदी जवळचा संबंध असलेले आणखी एक क्षेत्र म्हणजे भाषांतर. मात्र याविषयी लिहिताना लेखकाने कुठल्याही भाषावैज्ञानिक प्रणालीचा उल्लेख न करता भाषांतराविषयीच्या प्रश्नांची सोदाहरण चर्चा केलेली आहे. यासाठी मराठी आणि इंग्रजी या दोन भाषांच्या व्यवस्थांतील विरोधाचे मर्यादित विश्लेषण करून भाषांतर करताना येणाऱ्या अडचणी दर्शविलेल्या आहेत.

शेवटच्या म्हणजे आठव्या प्रकरणात भाषिक चुका आणि त्यांचे विश्लेषण या भाषाध्यापनातील अतिशय महत्त्वाच्या विषयाचे विवेचन आहे. यात लेखकाने भाषिक 'चुकां'विषयीचा सेलिंकर, नेमझर, कॉर्डर अशा अगदी अलीकडील अभ्यासकांच्या संशोधनाचा मागोवा घेतला. हे प्रकरण भाषेच्या शिक्षकांसाठी उपयुक्त आहे. याच प्रकरणात इंग्रजीतील वैशिष्टचपूर्ण शब्दकोशांचा लेखकाने परिचय करून दिला आहे. अशा प्रकारच्या शब्दकोशांची मराठीत नितान्त गरज आहे.

या ग्रंथाचे आणखी एक वैशिष्टच म्हणजे भाषा-विज्ञानात वापरल्या जाणाऱ्या संकल्पनांची परिभाषा. या ग्रंथाच्या शेवटी इंग्रजी–मराठी आणि मराठी–इंग्रजी अशी पारिभाषिक सूची देऊन लेखकाने मराठी भाषा-भ्यासकांना फार मोठी मदत केली आहे. आधुनिक भाषाविज्ञानाच्या या शतकाच्या आठव्या दशकापर्यंतच्या वाटचालीचा आणि उपयोजित भाषाविज्ञानाचा इतका सांगोपांग परिचय करून देणारा दुसरा ग्रंथ मराठीत उपलब्ध नाही.

–य. शं. कळसकर

वेध विश्वाचा : निवास पाटील ; कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन, पुणे; १९९२; पृष्ठे ११६; मूल्य ३० रुपये.

विज्ञानातील वैद्यक व खगोलशास्त्र या विषयांचे अधिक आकर्षण असल्याचे आढळते. वैद्यकाचा थेट आपल्याशी संबंध असतो म्हणून तर खगोलशास्त्रातील गूढ गोष्टींमुळे असे कुतूहल वाटते. खगोलशास्त्रातील एखादे गूढ उकलले आहे असे वाटत असतानाच नवीन प्रश्न समोर येतात. यांतून जिज्ञासा टिकून राहते. 'वेध विश्वाचा' या पुस्तकातून डॉ. निवास पांडुरंग पाटील यांनी खगोलशास्त्रातील अनेक आधुनिक प्रश्नांची सोप्या व ओघवत्या भाषेत ओळख करून दिली आहे.

विश्वाचे स्वरूप कसे आहे? त्याची निर्मिती कशी झाली असावी? प्रसरणशील विश्व म्हणजे काय? विश्वाचे पुढे काय होणार आहे? विश्वातील चार मूलभूत शक्ती (क्षेत्रे) कोणती व त्यांच्या एकत्रीकरणाचे कोणते प्रयत्न होत आहेत? विश्वातील सर्व द्रव्य हे मूल-कणांऐवजी कंपन पावत असणाऱ्या अतिसूक्ष्म धाग्यांचे

बनलेले आहे हे विशद करणारा वैश्विक धाग्यांचा सिद्धान्त काय म्हणतो ? पृथ्वीशिवाय विश्वात इतरत्र कोठे जीवसृष्टी आहे का ? अवकाशातील संदेश-वहनाकरिता रेडिओतरंगच का वापरायचे ? आणि रात्री आकाशात अंधार का दिसतो हे ओल्बर्सला पडलेले कोडे कसे उकलले ? या प्रश्नांची प्रचलित उत्तरे जाणून घेण्यासाठी हे पुस्तक उपयुक्त आहे.

सुब्रह्मण्यम चंद्रशेखर, अब्दूस सलाम, फ्रेड हॉयल व स्टीफन हॉकिंग या थोर शास्त्रज्ञांना पाटील प्रत्यक्ष भेटले आहेत. आणि या भेटींमधून पाटील यांना या शास्त्रज्ञांचे कार्य, कार्यपद्धती व स्वभाववैशिष्टये यांची जी माहिती मिळाली तीही त्यांनी नेमकेपणाने थोडक्यात पुस्तकात दिली आहे. जोडीला त्यांची छायाचित्रेही दिली आहेत. शिवाय पुस्तकातील मजकुराच्या दृष्टीने समर्पक अशी छायाचित्रे व रेखाकृती पुस्तकात आहेत. रेखाकृती व मुखपृष्ठ पंडित सोनवणी यांनी विषयानुरूप काढली आहेत. विशेष म्हणजे भाषेचा ओघ पारि-भाषिक शब्दांनी अडखळणार नाही, अशी दक्षता लेखकाने घेतली आहे.

विज्ञानाला आजमितीस सापडलेली उत्तरे ही अंतिम स्वरूपाची असतातच, असे नाही. हे वैज्ञानिक सूत्र या पुस्तकालाही लागू आहे, याचे भान लेखकाने ठेवले आहे. मराठी भाषेतून विज्ञानाचा प्रचार करण्याच्या या उपक्रमाला डॉ. जयंत नारळीकरांचा पुरस्कार मिळणेही स्वाभाविकच होते. थोडक्यात सर्व-सामान्य वाचकाला खगोलशास्त्रात सध्या चालू असलेल्या अध्ययनाची माहिती या पुस्तकाद्वारे होईल.

—अ. ना. ठाकूर

सांजगंध (काव्यसंग्रह) : बाबासाहेब सौदागर; शब्दालय प्रकाशन, श्रीरामपूर; पृष्ठे ४८; किं. १५ रु.

' सांजगंध ' हा बाबासाहेब सौदागर यांचा काव्य-संग्रह. या काव्यसंग्रहाला सौ. सिंधूताई सपकाळ यांची छोटीशी प्रस्तावना आहे.

घनगर्द हिरवाईतून नक्षीदार काठाचे गर्भरेशमी वस्त्र नेसून डौलदार पदन्यास टाकीत चालणारी सौदागरांची ही कविता लहरीपणाने मध्येच आपली वाट सोडून शहरातल्या डांबरी रस्त्यावरून, साधसुधं वस्त्र नेसून फटाक् फटाक् चालू लागते. निसर्गाचे सगळे रूपलावण्य उधळत जाणारी ही कविता अनेक पारं-परिक संकेतांनाही आपल्याबरोबर वागवते.

या कवितांना शीर्षके नाहीत. आहेत ते फक्त क्रमांक—१ ते ३९. यांतल्या काही कविता (१ ते १५, १६, २०, २१, २५, २६, २७) या ऐन तारुण्यातील शरीर बहराचे वर्णन करणाऱ्या आहेत. रस्त्याने चाललेल्या तरुणीच्या यौवनभरल्या देहावर पारावरच्या नजरा टेहळणी करताहेत. लोहपड वाऱ्यानेही भवती जाळे टाकले आहे... तेव्हा ' पणती घेऊन निघालीस तर हात जरा आडा लाव '— एवढा इशारा तिला द्यावाच लागतो.

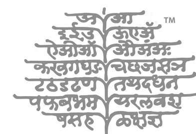
लमाणलेणी नेसून नववधू स्वप्नांच्या घागरी घेऊन नदीवर पाण्याला जाते. केसातल्या ऐन्यामधून लवांचा पारा झुळझुळतो. घागर थरथरते, घागरा वारा धरतो आणि स्वप्नांची सराई आठवताच नववधूच्या चेहऱ्यावर सलज्ज हास्य फुलते....

'...त्या निळचा हिरव्या काठात हासली लमाण-लेणी । '

निसर्गाचे सगळे साजशृंगार या कवितेतून झळक-तात. पिवळी मोहरी पुढ्यात घेऊन शेतमळ्यातून गहू झुलतो. सांजभरल्या चिंचबनात राघूमैनेचे बोलणे चालू असते. या वेळी एकटेपणा नकोसा होतो. कुणी तरी संगतीला असावं अशी ओढ लागते.

निळ्यासावळ्या ढगाढगांतून आषाढधारा भिजवून जातात आणि प्रणयाची ओली खुमारी अधिकच गहिरी बनते. चिंब भिजलेल्या बावऱ्या बोरीशी केशरवारा लगट करतो, नदी लाल शेंदरी लेणं लेते, वीज चमक-ताना जणू नथीने मुरका मारल्याचा भास होतो आणि सांजसखीच्या पायांतील पैंजण रुणूझुणू लागतात.

निसर्ग विविध रंगरूपांनी या कवितांमधून प्रकट होतो. या साऱ्या निसर्गप्रतिमा भावभावनांचे सुंदर रंग लेऊन येतात. भाषा सर्वार्थाने लावण्यमयी होते. कैऱ्या शेंदरी वस्त्र नेसतात, आरसा निळा असतो, वारा चहाटळ असतो, शिसमाच्या झाडातून अत्तरफुले गळतात, शेंगांचे चाळ खळखळतात, रात प्रणयबावरी होते, चंद्रराजा रातीला चांदण्यांचं लेणं देतो आणि पोत ओवताना ती त्यात चांदणं गाठवते. धाद्रपान, बावधन,





हुम्बल, पिवळण अशा बोलीभाषेतील अस्सल शब्दांनी ही कविता अधिकच साजिवंत होते.

काही कविता लावणीच्या अंगाने जाणाऱ्या आहेत. लावणीतील शृंगारभावनेचा मोकळा पण तरीही संयत आविष्कार अशा कवितांतून प्रकटतो. उदा.,

या वसंतरात्री सखया मी बांधून वसले चाळ
धगधगे चोळीतून माझ्या या लावण्याचा जाळ

तर कधी

खाल्लाय बाई राघूनं धुर्राडचाचा ईडा ग.
पिचकन मैने राती तुहा बिल्लोरी चुडा ग।

अशा खास प्रादेशिक व प्रतीकात्मक भाषेतही हा शृंगार व्यक्त होतो.

साऱ्या जन्माचा 'खकाणा' झालेल्या स्त्रीजीवनाचे चित्रणही ही कविता करते. अशा आईला स्वतःसाठी नाही पण पोटच्या चिल्ल्यापिल्ल्यांसाठी तरी जगावेच लागते. जलमाच्या वाटेवर कितीही इंगळांचे खेळ चालू असले, तरी तिला त्या वाटेवर पाऊल ठेवावेच लागते. नशिबाला दारिद्र्याचा संग आणि कुंकवाचा धनी मात्र निःसंग. अशा वेळी तिला धीर द्यावा लागतो–

– झाला जन्माचा खकाणा नको यमाला बोलवू
चिल्ले पिल्ले तुझे दिवे नको हातानी मालवू ।

पण या यमाचा घाला जेव्हा तिच्या चिल्ल्यापिल्ल्यांवरच वसतो; चिमणीची कवळी पिल्ले साप गिळतो तेव्हा मात्र दुःखाने पिसाटलेली ही 'चिमणी' माता झाडावर धडक घेऊ लागते–

झाडाला धडकुन गेली ममतेने पिसाट माता
मी पंख जमविले तेव्हा तिने देह ठेविला होता

आपल्या मृत्यूच्या दुःखाने देह ठेवणारी माता जशी या कवितेत आपल्याला भेटते, तशी बाळासाठी वनवासी होणारी आईही दिसते. आई–मुलाचे नाते अनादि–अनंत. तर असाही एखादा पुत्र–

'कोण्या जन्मीचं पुण्य नातं या मायेशी जोडलं'

म्हणून मातृत्वाचे गोडवे गातो.

'अंधाराच्या खाणीला तू माये लावला सुरुंग
माझ्या कोंडल्या मनाचा केला मोकळा तुरुंग।'

माता–पुत्राच्या नात्याचा आदिबंध या कवितेत दिसतो.

नाग-नागिणीच्या संदर्भातील काही पारंपरिक मिथके सौदागरांच्या कवितेत येतात. स्वप्नात नाग दिसणे याचा अर्थ धुंद वासनेचा फुत्कार किंवा मैथुनाचे प्रतीक म्हणून घेतला जातो. इथेही नागाचे तेच प्रतीक वापरले आहे.....

हिंगुळी गुलाली डोह हा स्वप्नभुलीचा नाग
वेटाळुन जाळीत जातो चाफ्याची हिरवी बाग–

नाग विटाळशी आळूला डंख मारीत नाही, ही कविकल्पनाही स्त्रीपुरुषसंबंधाशी निगडित आहे. तसेच गर्भवती स्त्रीची सावली पडली तर अंधळ्या सापालाही डोळे फुटतात, हे मिथ्ही या कवितेत येते. २२ व्या कवितेतही नागनागिणीचे मैथुनमग्न जुळे एका विस्कटलेल्या संसारातील स्त्रीपुरुषाचे प्रतीक बनून येते.

२४ वी कविता एका तरुण विधवेचे दुःख घेऊन उभी राहते. 'भाळावरचा चंद्र फुटला आहे पण...

–उरलेल्या उत्सव जागी ती वेल उभी बहरात–

या यौवनाने बहरलेल्या शरीररूपी वेलीला कसं आवरायचं? नाही नाही ती स्वप्ने पडतात. स्वप्नात ती भुर्लभिगरी होऊन मंथरलेली गाणी गाते; पण जागी झाल्यावर मात्र तिच्यावर किरकिरत्या टिटवीसारखं रडायची पाळी येते. सौदागरांच्या कवितेत कडकडणारी, रात्रीबेरात्री फिरणारी आणि किरकिरून रडणारी टिटवी मानवी आयुष्यातील भेसूरतेचे, दुःखाचे आणि दुर्दैवाचे प्रतीक म्हणून येते.

या कवितेत जशा प्रणयकथा आहेत, तशाच सामाजिक जाणिवेतून निर्माण झालेल्या व्यथाही आहेत. या अजब दुनियेत कष्टाला, प्रामाणिकपणाला काही किंमत नाही ही खंत सौदागर व्यक्त करतात. ३९वी कविता ऊसमळचातील कामगारांच्या कष्टकरी जीवनाचे चित्रण करते. अस्तित्व हरवलेला हा 'मोळकोप्या' आज इथं तर उद्या तिथं... काठवटीतील पिठागत त्यांच्या बायकाही मळूनपिळून निघतात आणि जळतपोळत जीवन जगतात. 'हावऱ्या भावऱ्या' त्यानं सगळं उरकायचं आणि तिनं मात्र उसाच्या मोळीगत सुम पडून राहायचं. गोड ऊस तोडताना आयुष्याला मात्र पार कडूपण आलेलं असतं.

या उपेक्षित, कष्टकरी कुटुंबातील पोरांच्या वाटचाला कुठलं शिक्षण आणि कुठल्या शाळा! त्यांना 'मास्तरचं भ्याव वाटतं.' शिक्षण नाही म्हणून पुन्हा हातात कोयताच. हे दुष्टचक्र चालूच राहिलं तर त्यांच्यात सुधारणा होणारच नाही; ही खंतही या कवितेत व्यक्त होते.





मानवी जीवनात शाश्वत काय असेल तर तो मृत्यू. त्याचं अस्तित्व कुणाला नाकारताही येणार नाही आणि त्याला कुणी खोटंही ठरवू शकणार नाही. पण म्हणून काही मृत्यूनंतरचा माणसाचा आक्रोश खोटा ठरत नाही. मृत्यूचं ' विमान ' येणारच असतं; पण

'अंधार त्याला नाही चिरवत
आठव ओल्या दुःखाची गावावरती घुमे करवत'

सौदागरांच्या कवितेच्या या गर्भरेशमी पोताला दुःखाचा असा काळा पदरही आहे.

अशी ही विविध विषयांवरची; शब्दलावण्याने नटलेली पण तरीही शब्दबंबाळ नसलेली कविता.

— नीलम हातेकर

कमळकाचा (काव्यसंग्रह) : सुमती लांडे; अक्षर चळवळ प्रकाशन, मुंबई; पृष्ठे ९२; किंमत ५० रुपये.

' कमळकाचा ' हा सुमती लांडे यांचा काव्यसंग्रह. यात एकूण सत्तर कविता आहेत. कवितांना शीर्षके नाहीत, आहेत ते फक्त क्रमांक. मलपृष्ठावर विजय तेंडुलकरांचा जो छोटा अभिप्राय आहे, त्यात सुमतीबाईंच्या कवितेचे वैशिष्टय सहजपणे प्रतीत होते.

ह्या कवितेची बाह्य रचना नवकवितेला जवळची, पण तिच्यापेक्षा थोडी वेगळी आहे. एकेक शब्द एकाखाली एक मांडलेला. रांगोळीचे ठिपके द्यावेत आणि मग सगळी रांगोळी रेषारेषांनी एकत्र जोडून टाकावी, तसे शब्दांचे ठिपके ठिपके आणि मग सगळ्या कविता भावरेषांनी जोडून टाकलेल्या. ह्या रेषांचे वळण, त्यांचा सरळपणा, वक्रपणा, त्यांचा गोलाकार ह्या सगळ्यांना एकच सूर आहे, तो उदासीनतेचा, रितेपणाचा. त्यांचे एकच रूप आहे भोगवटयाचे, दुःखभोगाचे— एखाद्या निष्पर्ण वृक्षासारखे. शब्द कमालीचे संयत आहेत. पण कवयित्रीला त्यातून जे व्यक्त करावयाचे आहे, ते मात्र पुरेश्या सामर्थ्याने व्यक्त होतेय, असे जाणवते. हे भोगवटयाचे क्षण व्यक्त करताना कुठेही आक्रोश नाही, आक्रस्ताळेपणा नाही. आहे ते ठसठसते दुःख. असा ठसठसता, सांडला जीव व्यक्त करताना बोटादेठाला कळा येतात. पण तरीही आठवणींच्या कमळकाचा पदरात गोळा करून ठेवता येत नाहीत.

दिवस कसे आडदांडपणे निघून जातात. पण एखादा सावरीसारखा हळुवार दिवस आपल्या अंगणात थांबावा म्हटला तरी थांबत नाही अन् 'आभाळभर इंद्रधनुष्य वाहावं म्हटलं तरी वाहात नाही.'

कधी तरी वाटतं तिला की, 'सप्तरंगी स्वप्नांच्या तुकडयावर बांधून टाकावं गाव'; 'कुणा मनभोर पक्ष्याच्या पंखावर गोंदून द्यावं नाव.' पण वितळून जातात या वाटा आणि तीच तिला अनोळखी होऊन जाते.

असे हरवलेले, मिळवलेले कितीतरी क्षण सतत माणसाच्या वाटयाला येत असतात. पण अनेकदा त्या क्षणांचे अर्थ मात्र लागत नाहीत. मग एखादा कंटाळवाणा क्षण, नुसते रिकामपण, भयाण सुनसानपण भोगत बसावे लागते. अशा 'भूलबावऱ्या' वेळेला कसले संदर्भही नसतात. काहीच हाताला लागत नाही आणि तेव्हाच येऊन जाते अवेळी एखादी कविता जन्माला... या कवितेत असं रिकामपण, सुनसानपण ठायी ठायी भेटतं. अशा वेळी फक्त उरते...

घुसमट
गुदमर
आणि
जगण्यामरण्यातलं
मिटलेलं
अंतर

तिला बिचारीला तसं काही नको असतं. कधी तरी एखादी 'चांदणीशी आठवण' हवी असते. पण ओंजळीत भरतो तो फक्त अंधार. हा एकटेपणा पायातल्या जीवघेण्या कुरुपासारखा ठसठसत राहतो. अशा वेळी साऱ्या अस्तित्वाचीच एक रखरखीत 'भणंग' दुपार होऊन जाते. कधी तरी मग ह्या आठवणींच्या अनोळखी गावाला चुकूनमाकून ओळखीचे सूर सापडतात.

हाकेपलीकडले अनोळखी गाव. जे आपलं नाही तेही आपलं मानण्याची चूक आयुष्यभर मन करीत राहते. असे आठवणींनी भरलेले मन मग कधीकधी देहात उतरते आणि सळसळत राहते देहामधून एक 'कृष्णधून'. लांबवर पसरलेल्या काळ्याशार मातीचं पाऊसन्हाण, पिवळ्याधमच्च लिंबोळ्यांचा दरवळ, अशी ही 'देहदेखणी' वेळ.

प्रेमाच्या वाटेवर सोबती हात सोडून मध्येच निघून जातो, तो पुन्हा मागे वळूनही बघत नाही. ही अवस्था

या कवितेत वारंवार सूचित होते. सगळी कविता मुळी प्रकटपणे काही बोलतच नाही. एखाद्याच्या चेहऱ्यावर पिळवटून निघणारं दु:ख दिसावं; पण तोंडातून मात्र शब्दाचा एक थेंबसुद्धा सांडू नये, अशी ही कविता. ठायी ठायी असं दु:ख या कवितेत सांडलं आहे.

त्याच्या आठवणी तर येतच राहतात, रात्री 'उधाण-वावऱ्या' होतात, तनमनाचा 'कोसळ' होतो, काळोख मुका होतो, देह 'बोल बोल बोलतो', पण–

कोणतेही आभाळ
गाणार नसते
चांदण्यांचे निळे गाणे
कोणत्याही
पहाटे
उमलणार नसतात
लालपिवळी गंधराने

देहमनाच्या अशा भणाण वाऱ्यात आपल्याही अंगणात एखादी पणती असावी, असं तिला वाटत राहतं. पण आपल्याच हातानं सारे दरवाजे, खिडक्या तिनं बंद करून टाकल्या आहेत. स्वत:तच एक 'चिरेबंद तुरुंग' बांधला आहे. त्यावर धडका मारून रक्तबंबाळ होणंच शेवटी हातात उरायचं आहे.

हे दुरावणं सुखासुखी थोडंच वाटचाला आलेलं असतं ?– त्यात क्षणाक्षणाला 'तापत जाणारे ऊन' असते, दिवसागणिक 'निगरगट्ट होणारे नाते' असते, 'न उसासणारी कोडगी रात्र' असते आणि 'काळजावर ओझ्यांचे घट्टे' असतात. जीवाच्या आकांताने शोधलेल्या वाटा सरावाच्या होऊनही अनोळखीच राहतात. तो पाठमोरा होऊन सराईतासारखा चालू लागल्यावर तीसुद्धा 'उशी नीट ठेवताना चुरगळलेले काळीज झटकून घेते.' आणि 'प्याल्यातल्या थेंबांबरोबर पापण्यांशी गोळा झालेलं आभाळ ओतून देते.'

अशी ही सुमतीबाईंची कविता. ठसठसत्या दु:खाचा सूर घेऊन अवघ्या देहमनाला वेटाळून बसणारी. या कवितेत काही संदर्भ, प्रतिमा वारंवार येतात. सुनसान वाटा, रोखून ठेवलेल्या वाटा, हरवलेल्या वाटा, पांढऱ्या पालीसारखा रस्ता, आवला होत जाणारा रस्ता, देहभर भिनत जाणारा रस्ता, गुपित सांगणारा रस्ता, केविलवाणा रस्ता, वळणदार, निसरडा रस्ता, पाऊस, पणती, माती ह्या वारंवार येणाऱ्या प्रतिमा कवितेच्या अनेक भावछटा व्यक्त करतात.

तशी ही एकटेपणाची कविता आहे. तो तिच्या रित्या ओंजळी भरतच नाही. ओंजळी भरण्याचा भास निर्माण करून तो आला तसा निघून जातो. ह्या रितेपणानंच ती अवघी दु:खमय होऊन जाते. या दु:खातूनच ही कविता जन्माला आली आहे. कविता क्र. ५ आणि ८ मध्ये या निर्मितीचे मूळ सापडते. मुखपृष्ठ सुंदर आहे. या कवितेचे सामर्थ्य आहे ते तिच्या सूचकतेत, तिच्या संयमी आणि समर्थ शब्दांत !

–नीलम हातेकर



अनुक्रमणिका

वाद–संवाद

– १ –

ज्ञानदेवीतील एक शब्द

'नवभारत'च्या सप्टेंबर १९९५ च्या अंकातील श्री. कुंदर दिवाण यांचा 'ज्ञानदेवीतील एक शब्द' हा लेख वाचला. त्यांच्या लेखात उपस्थित मुद्दे असे : १. केंद्रीय ज्ञानदेव अध्ययन केंद्र हवे. श्री. दिवाण यांनी केलेल्या पाठसंशोधनाची दखल कोणी घेतली नाही. २.'ज्ञानदेवी'तील अ०११–६५४ मधील 'कां देशीक' या शब्दाचा अर्थ आणि ३. 'तिसुरा' या शब्दाचा अर्थ. त्यांचा क्रमाने विचार करू.

१. ज्ञानदेव अध्ययन केंद्रात सर्व संदर्भ साहित्य असणे आवश्यक आहे, यात वाद नाही. पुणे विद्यापीठातील 'ज्ञानदेव अध्यासना' सारख्या ठिकाणी असे आजवरचे ज्ञानदेवविषयक सर्व संदर्भ साहित्य संगृहित व्हावयास हवे. ज्ञानदेवविषयक साहित्यावर डॉ. म. प. पेठे यांनी प्रबंधच लिहिला आणि पुढेही प्रतिवर्षी प्रसिद्ध होणाऱ्या ज्ञानदेवविषयक साहित्याची (लेख, कविता, टिपणे, ग्रंथ इ.) सूची ते 'प्रसाद' मासिकात देत राहिले. ग्रंथरूपातील साहित्य संशोधकास मिळविणे शक्य आहे. पण महाराष्ट्रात विविध ठिकाणी प्रसिद्ध होणाऱ्या नियतकालिकांतील किंवा 'रेडिओ टॉक'-वरील लेखांचे / भाषणांचे संदर्भ कुठे आणि कसे उपलब्ध होणार ? प्रस्तुत लेखातही श्री. कुंदर दिवाण यांनी आपल्या 'रेडिओ टॉक'चा काळ अंदाजे १९५८-६० असा दिला आहे. आणि 'धर्मचक्र' या नियतकालिकाचा संदर्भ संपादक भागवत, मुंबई असा दिला आहे. त्याचा काळ किंवा पूर्ण पत्ता दिलेला नाही. त्यामुळे त्यांचे संशोधन महत्त्वाचे असले तरी त्याचा शोध घेणे कसे अवघड आहे आणि त्यामुळे संशोधकांपुढे अडचणी कशा असतात, याची कल्पना यावयास हरकत नाही.

२. मंगरूळकर–केळकर संपादित 'ज्ञानदेवी'त मूळ राजवाडे संशोधित प्रत प्रमाण मानून पाठ व अर्थ दिले आहेत. त्यांच्या वाचनात श्री. दिवाणांचा लेख आला होता की नाही, हे कळावयास मार्ग नाही. तथापि ते दोघेही संस्कृततज्ज्ञ असल्याने त्यांना अधिक वेगळा अर्थ देणे शक्य होते असे वाटते.

तथापि श्री. म. शं. गोडबोले संपादित आवृत्तीत (सार्थ श्री ज्ञानेश्वरी : संपादक व अनुवादक : म. शं. गोडबोले; आवृत्ती पहिली; २८ ऑगस्ट १९७७; श्रीविद्या प्रकाशन, पुणे) श्री. कुंदर दिवाण यांना अपेक्षित पाठ आणि अर्थ दिलेला आहे. तो त्यांच्या पाहण्यात आला नसावा. गोडबोले 'ज्ञानेश्वरी'तील ओवी अशी आहे :

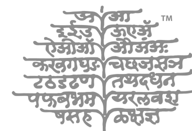
> बुद्धितें सांडूनि ज्ञान। भेण वलघले रान।
> अहंकारेंसि मन। कांदेशीक जालें॥
>
> (अ० ६–६५४)

यावरील अर्थ टीप क्र. १२८ मध्ये असा दिला आहे. कांदेशीक– भीतीने पळणारे, भ्यालेले– (कांदिशीको भयद्रुतः। अमर.)

गोडबोलेप्रतीत अन्य कोणत्याही संशोधन / संशोधकाचा निर्देश नाही, तसा श्री. दिवाणांचाही नाही. श्री. गोडबोले यांनाही स्वतंत्रपणे हा अर्थ सुचला असावा काय ?

३. 'कां देशीक' हा पाठ देणारी राजवाडे प्रत ही पाटांगण पंडिती परंपरेतील आहे. अन्य सर्व आणि सांप्रदायिक प्रतींतून 'देशधडी' असाच पाठ आढळतो. एकनाथपूर्व 'ज्ञानदेवी'च्या प्रा. पां. ना. कुलकर्णी संपादित प्रतीतसुद्धा 'देशधडी' असाच पाठ आहे. मूळ पाठाचे सुलभीकरण ही स्वाभाविक प्रवृत्ती असते तर त्याचे संस्कृतीकरण ही पंडिती प्रवृत्ती आहे. श्री. गोडबोले तर आपल्या 'मनोगता'त स्पष्टपणे म्हणतात, 'ज्ञानदेवांनी योजिलेले शब्द संस्कृतवरून व्युत्पन्न केलेले आहेत. फक्त पाणिनिपूर्व आणि पाणिनिपश्चात् संस्कृतवाचून अन्य कोणत्याही भाषेचे ऋण ज्ञानेश्वरीच्या भाषेत आहे असे विधान कोणीच करू नये.' त्यांच्या मताप्रमाणे ज्ञानदेव 'एवं भूत्वा' ऐवजी 'भवा भिया', 'आत्मनः द्वितीयः कृत्वा'चे 'आपणपे करुनि दुसरे', 'ग्रसितानां देहानाम्' सांगताना 'गिवसित देहाचि' अशी संस्कृत शैलीतील रूपे योजितात.

'मऱ्हाटी' भाषेत 'ब्रह्मविद्येचा सुकाळु' करण्याची प्रतिज्ञा करणारे ज्ञानदेव संस्कृतमधून विचार करीत





मराठीत लेखन करीत होते असे मानावयाचे काय ? मग त्यांच्या 'देशीकार लेण्या'चें काय करावयाचे ? 'देशीकार लेण्या'चे उत्तम उदाहरण म्हणून श्री. दिवाण यांनी 'विसुरा' या वऱ्हाडी शब्दाचा दिलेला अर्थच घेता येईल. या शब्दाचे मग, वस्तू, गोष्ट असे अर्थ त्यांनी दिले आहेत. ज्ञानदेवांनी खास देशी शब्दाची योजना अशा प्रकारे केलेली आहे. त्यामुळे पंडिती वळणाची संस्कृतप्रचुर, क्लिष्ट आणि सामान्य व्यवहारात प्रचलित नसलेली 'कांदेशिक' अशी शब्दयोजना त्यांनी केली असेल का असा प्रश्न पडतो.

—वसंत स. जोशी

— २ —

नवमानवतावादाची व्यक्तिगत मूल्ये : वसंतरावांना पडलेले प्रश्न

प्रथमच मला मित्रवर्य वसन्तराव पळशीकरांचे मनःपूर्वक आभार मानावयाचे आहेत कारण माझ्या लेखाचा त्यांनी जो परखड परामर्श घेतला आहे त्यामुळे माझ्या लेखाच्या मर्यादित आकाराच्या बंधनामुळे जे विचार पुरेसे स्पष्ट होऊ शकले नव्हते ते स्पष्ट करण्याची संधी आता मला मिळू शकली.

कोणत्या आधुनिक शास्त्रांचे अत्याधुनिक संशोधन बुद्धिवादाला आधार देते ? असा मुद्द्यालाच हात घालणारा प्रश्न पळशीकर नमनाला निर्माण करतात. आता या प्रश्नाच्या उत्तरासाठी ज्या खोल पाण्याचा ते उल्लेख करतात त्यात उतरावे लागेल व अनेक शास्त्रांचे निष्कर्ष बुद्धिवादाला कसे पोषक आहेत हे सांगत बसावे लागेल. तेव्हा विस्ताराने तशी मांडणी न करता सूत्ररूपानेच या प्रश्नाचे उत्तर देण्याचा प्रयत्न येथे केला आहे. सगळे ज्ञान मिळवून देणारी आधुनिक शास्त्रे ही वैज्ञानिक दृष्टिकोणावर आधारलेली शास्त्रीय संशोधनाची पद्धत वापरून शोध लावतात हे विसरता येत नाही. ही शास्त्रीय संशोधन पद्धती बुद्धिवादाच्या मुळाशी असते. डोळे मिटून केवळ श्रद्धेने काही स्वीकावयाचे नाही हे पथ्य पाळले जाते. पदार्थविज्ञान, रसायनशास्त्र, जीवशास्त्र, उत्क्रांतीची मांडणी वगैरे सर्व जर विचारात घेतले तर त्या आधारावर बुद्धिवाद आधारता येतो असे म्हणण्यात काय गैर आहे हे कळत नाही. शास्त्रानी केलेले संशोधन मनुष्यप्राण्याचे गूढ उकलून दाखवते व देव, अध्यात्म, आत्मा, कर्मविपाक वगैरे संकल्पनांचा निरास करण्याला हातभार लावते. भौतिकवाद हे एकतत्त्ववादी (मोनिस्टिक) तत्त्वज्ञान आहे. भौतिक द्रव्य सत्य आहे असे तो मानतो. त्याबरोबर आणखी एखादे अभौतिक द्रव्यदेखील सत्य आहे असे भौतिकवाद मानत नाही. लाखो, कोटचवधी वर्षांच्या अखंडित उत्क्रांतीमुळे वनस्पती व प्राण्यांच्या असंख्य जाती वगैरे आरंभीच्या भौतिक द्रव्यापासून कशा निर्माण झाल्या, केव्हा निर्माण झाल्या हे सर्व काही विज्ञानाने पुष्कळशा प्रमाणात स्पष्ट करून दाखवले आहे. जेव्हा शास्त्रे प्रगत झालेली नव्हती तेव्हा माणूस तर्कशुद्ध व शांत विचार करण्याच्या मनःस्थितीत नव्हता. तेव्हाच्या काळी अज्ञानी, दयनीय, असहाय्य व भयभीत अवस्थेमुळे मानवाने तत्त्वज्ञानाऐवजी धर्माची निर्मिती केली. कल्पना व अंधश्रद्धा ह्यांच्या आधारावर त्याने ईश्वराची निर्मिती केली. धर्म एक काल्पनिक सुरक्षितता व एक भावी काल्पनिक आशा देतो. वैज्ञानिक दृष्टिकोण व ज्ञान जसे पसरत गेले तसतसा धर्म कमी होत गेला. बुद्धिवाद या मार्गाने बळकट होतो.

परंपरा जी मूल्ये देते त्यांपैकी स्वतःच्या बुद्धीच्या कसोटीवर जेवढी टिकत असतील तेवढी नवमानवतावादी मंडळी स्वीकारायला तयार असतात हे मी माझ्या लेखात स्पष्ट केले होतेच. पण पळशीकरांना या कसोटीवर श्रद्धादेखील स्वीकारार्ह वाटते हे मात्र नवल आहे. श्रद्धा न ठेवता घातक नसलेल्या पुष्कळशा व्यवहार-परंपरा, रूढी यांना अनुसरून चालण्यात सोय असते व त्या स्वीकारण्यात मलाही काही अडचण वाटत नाही. सामान्यतः असा निर्णय बुद्धिवादात बसू शकेल असेच मी समजतो. पण बुद्धीच्या कसोटीवर न टिकणारे विधी व धार्मिक आचारविचार काय म्हणून पाळावेत ?

स्वार्थावर, लाभावर नजर ठेवून जेव्हा व्यक्ती वागत असेल तेव्हा तिथे नीतिविवेक तिने गुंडाळून ठेवला असे म्हणणे मलाही मान्य आहे. त्या बाबतीत वसंतरावांशी सहमत होण्यात अडचण नाही. परंतु बुद्धिवादी व नास्तिक मंडळींना त्यांच्या बुद्धिवादामधून फक्त वैयक्तिक स्वार्थभावनेपलीकडे जाताच येत नाही अशी काही तरी पळशीकरांनी कल्पना करून घेतलेली दिसते. ज्या विवेकशीलतेतून Enlightened

self-interest ज्याला म्हणता येईल असा सुसंस्कृत, सर्व समाजहिताचा विवेक बाळगणारा स्वार्थ निर्माण होऊ शकतो. त्या विवेकशीलतेचा प्रभाव बुद्धिवाद्यांवर पडत असल्यामुळे वैयक्तिक, संकुचित स्वार्थ आणि सर्व समाजाचा विवेक ठेवणारी नैतिक दृष्टी असा जो काल्पनिक भेद निर्माण करून वसंतराव मांडणी करतात ती व्यर्थ आहे. राज्यशास्त्राच्या प्रतिपादनात समाजधारणा होण्यापूर्वीची नैसर्गिक अवस्था कशी होती हे सांगताना हॉब्स ज्या प्रकारचे वर्णन करतो (Human life was solitary, nasty, poor, brutish and short) असा उघडानागडा स्वार्थच काय तो आम्हा मंडळींना वाटतो असे तर पळशीकरांना म्हणायचे नाही ना ?

शास्त्रीय ज्ञान आपण होऊन काही तत्त्वज्ञान सांगत नसते हे खरेच आहे पण शास्त्रीय ज्ञानाच्या मूलभूत निष्कर्षांचा साकल्याने विचार करून त्यांच्या समन्वित आधारावर जीवनविषयक तत्त्वज्ञान मांडता येते हेच तर मानवेन्द्रनाथ रॉय यांनी नवमानवतावादाचे तत्त्वज्ञान मांडून दाखवून दिले आहे. खोल पाण्याची ओढ खरोखरीच वसंतरावांना असेल तर असे भरपूर खोल पाणी त्यांना Reason, Romanticism & Revolution या रॉय यांच्या ग्रन्थाच्या परिशीलनात लाभेल याची मला खात्री आहे. (श्री. बा. रं. सुंठणकरांनी "बुद्धी, प्रेरणा आणि क्रांती" या शीर्षकाने दोन भागांत या इंग्रजी ग्रंथाचा सुबोध मराठी अनुवाद २५ वर्षांपूर्वीच प्रसिद्ध केलेला आहे.)

प्राणिसृष्टीतल्या उपजत नैतिक भावनेचा जो उल्लेख मी केलेला होता तो पुढे जी पूर्ण विकसित झालेली विवेकशील नीती उत्क्रांतीच्या पुढच्या टप्प्यावर पोहोचलेल्या माणूसप्राण्यात दिसते तिचीच अर्धस्फुट स्वरूपातली, प्राथमिक अवस्थेतली, अवघड अशी सुरुवात एवढ्या मर्यादित अर्थाने मी तो उल्लेख केलेला होता. आपण ज्या अर्थाने नीतीचा विचार करतो थेट तशाच स्वरूपात ती प्राण्यांतही सापडते असा त्या मांडणीचा अर्थ नव्हता.

नीतीचा सगळा मक्ता जणू धार्मिक, परंपरागत, देवभोळ्या मंडळींनाच असल्याप्रमाणे नास्तिक मंडळींचा अधिक्षेप करण्याची प्रवृत्ती पुष्कळदा प्रत्ययास येत असल्यामुळे चारित्र्यवान नवमानवतावाद्यांच्या उदाहरणाने मला बुद्धिवादावर आधारलेल्या नीतिमूल्यांचा उल्लेख करणे आवश्यक वाटले. धार्मिक परंपरेतल्यांच्या नीतीबद्दल मला माहिती आहे. चांगली माणसे सगळीकडे सापडतात हे उघडच आहे. उपयुक्ततावादी नीती हीच नवमानवतावाद्यांना प्रेरित करणारी शक्ती पळशीकर मानतात. हे चुकीचे निदान करून मग त्यापुढे मजल मारून पळशीकरांनी नवमानवतावाद्यांच्या इतरांसाठी झिजण्याचे, त्याग करण्याचे श्रेय त्यांनी उपयुक्ततावादी नीतीला अनुसरून न वागण्याला दिले आहे. आणखीही पुढे त्यांनी नीतीच्या मूळ स्रोताचे श्रेय धर्मसंस्थापक, ऋषिमुनी, साधुसंत वगैरेंना देऊन टाकले आहे. अशा तऱ्हेने ढोबळ निष्कर्ष काढणे चिकित्सेच्या कसोटीला उतरणार नाही. धर्माच्या आणि साधुसंतांच्या साहित्याच्या प्रचंड फापटपसाऱ्यात काही चांगले व काही निखालस टाकून देण्याच्या योग्यतेचे सापडते. मुळात ज्ञान व विज्ञान अजून विकसित झालेले नव्हते तेव्हाची ती वैचारिक मांडणी होती. आजच्या संदर्भात हे सर्व पारखून, पाखडून घ्यावे लागते. अशा समीक्षेत जेवढे कसाला उतरेल तेवढेच स्वीकारून बाकीचे फेकून देणे क्रमप्राप्त आहे. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी हाच उद्योग जन्मभर केला व त्याचा प्रत्यय त्यांच्या हिंदुधर्म समीक्षा व सर्वधर्मसमीक्षा (१९८४) या ग्रंथात येतो. व्यक्तिस्वातंत्र्य, समता, बंधुभाव, न्याय अशी तत्त्वे शेकडो वर्षांच्या संघर्षातून, अनेक क्रांत्यांमधून व अनेकांच्या धर्मश्रद्धेशी केलेल्या विद्रोहातून व प्रसंगी केलेल्या बलिदानातून निर्माण झाली हा इतिहास बाजूला ठेवून त्यांचे श्रेय धर्मसंस्थापकांना वगैरे बहाल करणे अयोग्य आहे.

अखेर राहता राहिला पळशीकरांचा शेवटचा मुद्दा. माणसांमधल्या एकत्वाची प्रचीती हा नैतिक मूल्यांचा जो मूळ स्रोत आहे तो "एका ईश्वराची लेकरे", प्रत्येक व्यक्तीत परमेश्वराचा अंश आहे किंवा "आत्मा-परमात्मा" अशा परिभाषेतला असून ही प्रचीती हा बुद्धिवादी शोध नसतो. ती प्रचीती शास्त्रीय संशोधनातून होत नाही हे नक्की. नवमानवतावाद आणि आधुनिक शास्त्रांच्या अत्याधुनिक संशोधनावर आधारलेला बुद्धिवाद हे काही नवमानवतावादी नीतिविवेकाचे अधिष्ठान नव्हे. "मानव तितका एक" हे कशाच्या आधारे म्हणता येते या अध्यात्माच्या/तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रातील खोल पाण्यात नवमानवतावादी मंडळी उतरत नाहीत ही त्यांची मर्यादा त्यांनी ध्यानात ठेवली पाहिजे असे वसंतरावांचे एकूण प्रतिपादन आहे.



अनुक्रमणिका

हे विधान वाचल्यावर माझी एवढीच खात्री झाली की नवमानवतावाद हा 'जुना मानवतावाद ऊर्फ भूतदयावाद' या संकल्पनेपासून कसा वेगळा आहे याविषयी पळशीकरांनी काही फारसे वाचलेले दिसत नाही. नवमानवतावादात नवे काय आहे हेच त्यांना अद्याप समजलेले नाही. या विषयावर पुष्कळ साहित्य उपलब्ध आहे. बॅ. वि. म. तारकुंडे यांनी "मूलगामी मानवतावाद" हे अवघ्या दोनशे पानांचे पुस्तक जरी नीट वाचले तरी त्यांच्या सगळ्या प्रश्नांची सविस्तरपणे चर्चा केलेली त्यांना दिसेल. कदाचित त्यांच्या बहुतेक प्रश्नांची उत्तरे त्यांना तिथे मिळतील असेही वाटते. पण तशी खात्री देता येत नाही. कारण म्हणतात ना Prejudice dies hard.

स्वातंत्र्य आणि विवेकशीलता ही दोन्ही मानवतावादी मूल्ये आत्मनिर्भरतेतच समाविष्ट झालेली असतात. असे स्वतंत्र मन परंपरा आणि तत्कालीन विचारप्रामाण्य यांच्या दडपणापासून मुक्त असते. उलट, स्वतःवर विसंबून राहण्याची सवय नसलेली व्यक्ती कोणत्या तरी परक्या श्रद्धास्थानाचा शोध घेते आणि मग अनेक काल्पनिक गुणांचा त्यावर वर्षाव करते. वास्तविक मानवजाती ही जीवशास्त्रविषयक उत्क्रांतीतून परिणत झालेली प्राण्यांपैकी एक जाती आहे याबद्दल आता कोणताही संदेह राहिलेला नाही. इतर प्राण्यांच्या शरीर व मेंदू यांच्या वजनाच्या सापेक्ष परिमाणापेक्षा माणसाचा मेंदू अधिक वजनदार आहे आणि त्याची विचार करण्याची क्षमता बऱ्याच मोठ्या प्रमाणात त्यामुळे विकसित झालेली आहे. तथापि जीवशास्त्रविषयक जगाचाच मनुष्यजात एक निश्चित भाग आहे. हाच यातला कळीचा मुद्दा आहे.

–विश्वास नाईकनवरे

– ३ –

पानकरस, रसास्वाद व ब्रह्मास्वाद– ताजा कलम

'नवभारत' दिवाळी १९९२ च्या अंकातील श्री. रा. भा. पाटणकर यांच्या 'रसानुभव आणि ब्रह्मानुभव' या लेखावर मी लिहिलेली 'टिप्पणी' 'नवभारत'च्या एप्रिल-मे-जून ९३च्या अंकात प्रसिद्ध झाली. एप्रिल ते जून १९९४ च्या 'नवभारत'मध्ये श्री. पाटणकरांनी या टिप्पणीचा 'परामर्श' घेतला आहे. टिप्पणीत काही मुद्दे संक्षेपाने मांडल्याने त्यात फटी आहेतसे वाटले असते. म्हणून तेवढ्यापुरते हे स्पष्टीकरण. मात्र चर्चेचा फड रंगवीत ठेवण्याचा उद्देश नाही हे आवर्जून सांगावेसे वाटते. त्यामुळे माझ्यापुरती ही वाद-संवादाची इतिश्री. रससिद्धान्ताचे माझे आकलन मी एका स्वतंत्र लेखात मांडत आहे.

'टिप्पणी'त श्री. पाटणकरांच्या दोन मुद्द्यांचा विचार केला होता. त्यांतील दुसरा मुद्दा 'रसास्वाद व ब्रह्मास्वाद' यांची तुलना स्वीकारल्यास महाभारतासारख्या शांतरसप्रधान काव्याखेरीज इतर श्रेष्ठ वाङ्मयकृतींना मोल राहणार नाही अशी श्री. पाटणकरांना 'जाणवलेली आपत्ती' हा होता. 'परामर्श'त या मुद्द्याचा उल्लेख नाही. त्याअर्थी तशी आपत्ती मानण्याची आवश्यकता का नाही याविषयीचा युक्तिवाद त्यांना मान्य झाला असे मानून पहिल्या मुद्द्याच्या परामर्शावरील स्पष्टीकरण येथे प्रस्तुत आहे.

१) रसास्वादाची कल्पना स्पष्ट करण्यासाठी ज्याप्रमाणे पानकरसाचा दाखला आढळतो त्याचप्रमाणे ब्रह्मास्वादाचाही दाखला दिला जातो असे श्री. पाटणकरांनी गृहीत धरलेले दिसते. "ज्यांना रसानुभव म्हणजे काय हे माहीत नाही त्यांना सर्वपरिचित पानकरसाचा दाखला देणे योग्य ठरेल. आपल्याला जो अर्थ अभिप्रेत आहे तो इतरांना कळावा ही इच्छा या दाखल्यानेच पुरी होईल. ब्रह्मास्वादाची गोष्ट अगदी वेगळी आहे. तो आपणा सर्वांना पूर्णपणे अपरिचित आहे. तो शब्द माहीत असणे व प्रस्तुत अनुभव आलेला असणे या अगदी भिन्न गोष्टी आहेत. 'मला ब्रह्मानुभव आला' असे सांगणारा कोणी भेटत नाही, कारण तसे सांगता येण्यात अनुल्लंघनीय तार्किक अडचणी आहेत. असे असताना हा दाखला का देण्यात येतो ?" (पृ. १६१) व "ब्रह्मास्वादाच्या सर्वांना अपरिचित असलेल्या दाखल्याने रसास्वादाचे स्वरूप कळत नाही." (पृ. १६५) या त्यांच्या विधानांवरून हे स्पष्ट होते.

वस्तुतः रसास्वादाचे स्वरूप समजावे म्हणून देण्यात येणारा दाखला पानकरसाचा आहे, ब्रह्मास्वादाचा नव्हे. पानकरसाच्या दाखल्याविषयी श्री. पाटणकरांचा आक्षेप नाही. ब्रह्मास्वादालाही दाखला मानल्यामुळे घोटाळा झाला आहे. टिप्पणीत म्हटल्याप्रमाणे, "परिचयाच्या वस्तूच्या उदाहरणाने अपरिचित किंवा कठीण गोष्ट समजावून सांगण्याच्या परिपाठीला अनुसरून भरताने रसास्वादाच्या अतींद्रिय अनुभूतीसाठी पानकरसाचा

ऐंद्रिय पातळीवरचा दाखला दिला आहे, तर त्याच्या भट्टनायक या भाष्यकाराने जरा चढा वेदान्ती सूर लावून त्याला ब्रह्मास्वादाच्या पंक्तीला नेऊन बसविले." म्हणजेच दाखला पानकरसाचा. व रसास्वादाचे अद्वितीयत्व जरा अतिशयोक्त पद्धतीने त्याची ब्रह्मास्वादाशी तुलना करून सांगितले. ब्रह्मास्वाद ही गोष्ट सामान्यत: परिचित नसली तरी भट्टनायकाच्या विधानामुळे तिचा विचार करणे व तुलनेची प्रस्तुतता किंवा अप्रस्तुतता पडताळून पाहणे आवश्यक ठरते. म्हणून श्री. पाटणकरांनी म्हटल्याप्रमाणे "ब्रह्मास्वादाकडे जाण्याचा अयशस्वी प्रयत्न टाळण्याचा" प्रश्नच उद्भवत नाही. तुलना केली गेली आहे त्याअर्थी ती तपासून पाहणेच इष्ट. ही प्रस्तुतता पडताळताना तिच्या शक्यता व मर्यादा टिप्पणीत स्पष्टपणे उल्लेखिल्या आहेत. "आपाततः अगदी वेगळ्या क्षेत्रांतील व पातळ्यांवरील या तीन आस्वादांची तुलना काही मर्यादांमध्येच स्वीकारावी लागेल हे उघड आहे. परंतु कोणतीही तुलना याच पद्धतीने स्वीकारता येते. ज्या दोन वस्तूंमध्ये फरक असूनही प्रबळ साम्य असते त्यांच्यासाठी उपमा योजिली जाते.... उपमेचा उद्देश फरक गौण लेखून साधर्म्यावर लक्ष केंद्रित करण्याचा असतो. त्यामुळे उपमेत साधारणधर्म महत्त्वाचा ठरतो." असे म्हणून टिप्पणीत पुढे म्हटले आहे की, "उपरोक्त तीन अनुभूतींची जातकुळी 'आस्वाद' या दृष्टीने एक आहे.... प्रारंभिक प्रामाणिक आस्था, नि:संगपणा व त्यामुळे घडून येणारे नि:संदर्भीकरण ही गोष्ट या तिन्ही आस्वादांना पायाभूत आहे. हाच त्यांच्यामधील साधारणधर्म."

पानकरस, रसास्वाद व ब्रह्मास्वाद ही ऐंद्रिय व अतींद्रिय पातळ्यांवरील आस्वादांची सोपानपरंपरा आहे. खवैया शंभरात एखादा आढळत असला तर रसिक हजारात व स्थितप्रज्ञ कदाचित लाखात एखादा आढळत असेल. परंतु तसा तो आढळेल व त्याच्या अनुभवाच्या आधाराने ही तुलना समजून घ्यावी लागेल. त्यासाठी स्वत:लाच अनुभव येण्याची आवश्यकता नाही. तसे म्हटले तर रसास्वाद ही देखील श्री. पाटणकर गृहीत धरतात त्याप्रमाणे काही सामान्य किंवा परिचित अनुभूती नव्हे. तीही भाषेतून नेमकेपणाने व सहज व्यक्त होण्यासारखी नसते. सामान्य माणसात व 'मला ब्रह्मानुभव आला' असे सांगणाऱ्यात असते तसेच फार मोठे अंतर 'मला रसानुभव आला' असे सांगणाऱ्यातही संभवते. अन्यथा रसिक-अरसिक असा भेदच झाला नसता. फार काय, 'मी जेवून तृप्त झालो' असे म्हणणाऱ्याला नेमके काय सांगायचे आहे हे तरी दुसऱ्याला कळणे कसे शक्य आहे? सारांश, टिप्पणीत म्हटल्याप्रमाणे, "आस्वाद ही अनुभूती असल्याने, इतर कोणत्याही अनुभूतीप्रमाणे, सर्वस्वी व्यक्तिगत असते. ती फक्त अनुभवता येते. तिचा भाषिक आविष्कार दुय्यम स्तरावरचा असतो. मात्र तो प्रामाणिक व मुळाशी इमान राखणारा असू शकतो. त्यामुळे आस्वादासंबंधीच्या विधानांना भाषिक व्यवहाराच्या तेवढ्याच मर्यादा पडल्या आहेत असे गृहीत स्वीकारून ही चर्चा पुढे नेता येते." ब्रह्मानुभवी रसिक व खवैया यांचे अनुभव याच गृहीतावर मान्य करावे लागतात. दुसरे असे की, कितीही अमूर्त व अपूर्व असा अनुभवसुद्धा भाषेतून व्यक्त केला जातो. त्याच्या भाषिक मर्यादा मान्य करूनही अशा प्रकारच्या भाषिक भांडवलावरच तत्त्वज्ञानातील काही उपविषय उभे राहतात. रसानुभव काय किंवा ब्रह्मानुभव काय, यांची वर्णने एवढेच भांडवल उपलब्ध असल्याने, वर म्हटल्याप्रमाणे त्या भांडवलाच्या आधारे तुलना पडताळण्याचा खटाटोप निरर्थक होऊ शकत नाही. यादृष्टीने टिप्पणीत म्हटलेल्या साधारणधर्माचा विषय खवैयाच्या बाबतीत एखादी पाककृती, रसिकाच्या बाबतीत एखादा कलात्मकतेने मांडलेला स्थायीभाव व स्थितप्रज्ञाच्या बाबतीत स्वत:च्या व सर्वांच्या सर्वच भावना असा असतो. व या विषयांबद्दल प्रारंभिक आस्था, नि:संग वृत्ती व नि:संदर्भीकरण यांमुळे पानकरस, रसास्वाद व ब्रह्मास्वाद या अनुभूती येतात असे म्हणता येते.

यावर श्री. पाटणकरांचा आणखी एक आक्षेप असा की "पानकरसास्वाद व काव्यरसास्वाद यांच्यात एक साम्य आहे. दोन्ही ठिकाणी विषयी व विषय यांच्यातील संबंधाचे अस्तित्व गृहीत धरलेले असते.... ज्यात संबंध अनुस्यूत आहेत असा अनुभव हा ज्यात ते कटाक्षाने वर्ज्य आहेत अशा तर्कदुष्टच्या भिन्न असलेल्या अनुभवाचा सहोदर तरी कसा मानता येईल?" (पृ. १६१) वस्तुत: ब्रह्मास्वादातही विषयी व विषय असा संबंध असतोच. विषयी जीवात्मा व विषय ब्रह्म (निर्गुण, निराकार इ.) यांच्यातील भेदाचा नव्हे, तर भेदाच्या जाणिवेचा लोप झाल्याने ब्रह्मास्वाद घडतो. प्रत्यक्ष भेदाचा लोप होणे म्हणजे विदेहमुक्ती.



अनुक्रमणिका

विदेहमुक्तीत ब्रह्मास्वाद घडला हे कळण्यासाठी व्यक्ती उरतच नाही. जीवन्मुक्तावस्थेत ब्रह्मास्वादाचा अनुभव येतो. व जीवन्मुक्तावस्थेत हा भेद व परिणामी संबंध अस्तित्वात असतात. फक्त त्यांची जाणीव लोपलेली असते. अविभाजनीय अशा समवाय संबंधासारखाच "अद्वैत" असा संबंध मानण्याला तर्कदृष्टचा प्रत्यवाय नसावा.

२) टिप्पणीतील पानकरसासंबंधीच्या उताऱ्याविषयी श्री. पाटणकरांना काही शंका आहेत. "अ) चवीची परिपूर्णता म्हणजे काय?" भरताने 'नानाव्यञ्जनौषधिद्रव्य संयोगात् षाडवादयो रसा निर्वर्त्यन्ते' असे म्हटले आहे. निरनिराळे मसाले, ओषधि व द्रव्ये (यांनी जे पदार्थ दिग्दर्शिले जातात त्यांत भरपूर अतिव्याप्ती व गोंधळ आहेत परंतु तरीही अर्थ समजण्यास अडचण नाही.) यांच्या सप्रमाण मिश्रणाने व योग्य प्रक्रियेने (संयोगात) सहा चवी निर्माण होतात. सप्रमाणता व निर्दोष प्रक्रिया यांमुळे निर्माण होणारी चव म्हणजे परिपूर्ण चव. तसे नसेल तर चव जाणवते. ती अपरिपूर्णता. चव कोणतीही असो, ती जशी असावी तशी असणे म्हणजे चवीची परिपूर्णता (यातील व्यक्तिलक्षित्वाविषयी जाणीव आहे परंतु व्यक्तिलक्षित्वाचा विचार अन्यत्र रसविघ्नांतर्गत करण्यात येईल.) "आ व ई" या एकाच प्रश्नाच्या दोन बाजू आहेत. गोडाचा, तिखटाचा असे वेगळे आनंद असतात. त्यांच्यापलीकडे, वरच्या पातळीवर, रसनेचा आनंद असतो. या अर्थाने तो अंतिम किंवा सर्वोच्च. उदाहरणार्थ : उत्तम श्रीखंडाचा आंबटगोड चवीचा आनंद किंवा कारल्याच्या भाजीचा कडू चवीचा आनंद तर असतातच. त्यापुढे "आज उत्तम जेवण जेवलो" असाही एक चवींपलीकडचा आनंद असतो. कोणत्याही चवीचे पदार्थ खाल्ले तरी हेच समाधान मिळू शकते. याअर्थी रसनेचा आनंद सर्वोच्च. व याच अर्थी चवींचे वेगवेगळे आनंद नाहीत असे विधान केले. त्याचा अर्थ चवीचा तपशील बिनमहत्त्वाचा, असा आहे. या पद्धतीने समजून घेतल्याने पानकरसाचा दाखला रसास्वादाची अत्यंत चपखलपणे उकल करू शकतो. भरताने रस हा शब्द एकवचनी व बहुवचनी असा दोन्ही प्रकारे वापरला आहे. "तत्र रसानेव तावदादावभिव्याख्यास्यामः। न हि रसादृते कश्चिदर्थः प्रवर्तते।" (नाशा ६) एखाद्या नाटचकृतीत एक रस प्रधान असला तरी आनुषंगिक व प्रसंगोपात्त इतर अनेक रस त्यात आढळतात. जसे श्रीखंडपुरी या मुख्य अन्नाच्या जोडीला भाजी, कोशिंबर, चटणी, पापड इत्यादी पदार्थ जेवणात असतात. या गोष्टी प्रत्येक स्वतंत्रपणे उत्कृष्ट व एकत्रपणे प्रमाणबद्ध व एकजिनसी असले की नाटचकृतीत शृंगारादी अनेकवचनी रसांची त्या त्या जागी व एकूण एकवचनी नाटचरसाची अनुभूती येते व जेवणात तिखट, गोड इत्यादी, तसेच पानकरस, यांची अनुभूती येते. या अर्थाने षाडवादी रस व पानकरस यांचा दाखला शृंगारादी रस व नाटचरस यांना उपपन्न होतो. श्री. पाटणकरांना यात सुखैकवादी जाणिवा दिसल्या. "आपण जेवताना गुलाबजाम मागितला व कारल्याची भाजी घालण्यात आली" (पृ. १६३) तर काय होईल, हा प्रस्तुत विषयच नव्हे. तो प्रस्तुत असता तर सुखैकवाद संभवता. परंतु येथे काय वाढले किंवा मागितले हे अप्रस्तुत आहे. जे वाढले गेले ते आनंददायी होते की नाही व असल्यास ते परिपूर्णतेमुळे आनंददायी झाले की केवळ क्षुधाशमनामुळे, हे पाहणे महत्त्वाचे.

इ) चवीबद्दल माणूस निःसंग, तटस्थ असतो म्हणजे काय? (पृ. १६२) याचे स्पष्टीकरण असे की, खाण्याची गरज, भूक, अन्नाचा ऐवज इत्यादी व्यावहारिक व भौतिक पातळीवरच्या गोष्टींमध्ये खवैयाला गम्य नसते. शरीरधारणेसाठी अन्नाची गरज असते. रोजचे अन्न अत्यंत सुग्रास असतेच असे नाही. तरीही ते खावे लागतेच. एखादा पदार्थ आवडणे, तो अधिक खावासा वाटणे, न आवडलेला नाइलाजाने खाणे हे त्याच्या बाबतीत घडत नाही असेही नाही. शारीरिक पातळीवर हे सगळे घडू शकत असूनही खवैयाची वृत्ती उत्कृष्ट भोजन व क्षुधाशमनार्थ भोजन यांतला भेद जाणण्याची असते. सुग्रास भोजनापासून त्याला ऐंद्रिय सुखसंवेदना होते हे खरे असले तरी भोजन परिपूर्ण असल्याची चोखंदळ बूज व त्याचा आनंद ह्या गोष्टी अधिक महत्त्वाच्या असतात. तो पदार्थ खातो, परंतु वठला नसल्यास अधिक खात नाही वा दादही देत नाही. अर्थात, एक गोष्ट स्पष्ट आहे की इतक्या दैनंदिन शारीर अनुभवात व गरजेच्या वस्तूंमध्ये चोखंदळपणाला रसास्वादापेक्षा किती तरी अधिक मर्यादा पडतात.

याचाच एक व्यत्यास म्हणून श्री. पाटणकर पुढे म्हणतात की "प्रारंभिक प्रामाणिक आस्था, निःसंगपणा व निःसंदर्भीकरण यांच्याबाबतीतल्या अटी पाळूनदेखील एरंडेलाची परिपूर्ण चव सुखपूर्ण मानायला कोण

अनुक्रमणिका

तयार होणार ?" (पृ. १६३) एरंडेल सामान्यतः कोणाला आवडत नसले तरी असा एखादा महाभाग नसेलच असे म्हणता येत नाही ही एक गोष्ट. आंबा किंवा आइस्क्रीम न आवडणारे लोक आढळतातच की. याबाबत गाडे बहुमताबर चालत नसते. त्यामुळे तो मुद्दा पूर्णपणे अप्रस्तुत आहे. भरताचा पानकरसाचा दाखला 'पाककलाकृती'चा याअर्थी आला आहे हे मुद्दाम वेगळे सांगण्याची गरज भासू नये. यादृष्टीने दृष्टान्तातील "नानाव्यंजनौषधि" इत्यादी व 'निवर्त्यन्ते' (बनवले जातात) हे शब्द महत्त्वाचे आहेत. कोणत्याही कलाकृतीत, ती मानवनिर्मित असते या अर्थाने कृत्रिमता, तसेच हेतुपुरःसरता व रचनाकौशल्य यांचे महत्त्व असते तसेच ते पाककलाकृतीतही असते. (ग्रंथालयवर्गीकरणपद्धतीनुसार ललितकला 'एन्' या वर्गात तर पाकादी उपयुक्त कला 'एम्' या वर्गात समाविष्ट असतात याची आठवण द्यावीशी वाटते.) जाणीवपूर्वक व कुशलतेने एखादा आस्वाद्य पदार्थ बनविणे म्हणजे षाडवादी रस निर्माण करणे. एरंडेल असे बनवले, दिले किंवा प्याले जात नाही. त्यामुळे नाटचकृतीपासून मिळणाऱ्या आनंदासाठी पाककृतीचा दाखला तपासून पाहताना एरंडेलाचा उल्लेख अत्यंत अप्रासंगिक आहे.

३) श्री. पाटणकर म्हणतात की, "श्रीमती देशपांडे यांनी शंकुकापर्यंतचा विचार पूर्णपणे बाजूला ठेवून भट्टनायकापासूनचाच विचार मांडला आहे. त्यामुळे साधारणीकरणावर अतिरिक्त भर देणे त्यांना आवश्यक ठरले." (पृ. १६४) लोल्लट, शंकुक व नायक या तीन सुपरिचित भाष्यकारांपैकी लोल्लटाने स्थायी व रस यांतील भेद संख्यात्मक मानल्याने मुख्यत्वेकरून तो मागे पडला. शंकुकाने मात्र रसनिष्पत्तिप्रक्रियेचे दार ठोठावले होते हे खरे. ज्याप्रमाणे, वामनाने 'अर्थो व्यक्तः सूक्ष्मश्च' व पुढे "सूक्ष्मो भाव्यो वासनीयश्च" असे म्हणून एक प्रकारे ध्वनिसिद्धान्ताचे दार ठोठावले होते, तरीही ध्वनी या संकल्पनेचे श्रेय रास्तपणे आनंदवर्धनाकडेच जाते, त्याचप्रमाणे जरी शंकुकाने "न तु वागेववाचिकमपि तु तया निर्वृतम्" किंवा "अवगमनशक्तिर्हि अभिनयनं वाचकत्वादन्या" असे म्हटल्याने स्थायी व रसातील गुणात्मक फरकाची किंवा नाटकीय प्रत्यक्षाभासाच्या परिणामांची त्याची जाण स्पष्ट होत असली तरीही रसनिष्पत्तीची प्रक्रिया उलगडण्याचे श्रेय भट्टनायकालाच द्यावे लागते. त्याने या वाचकत्वापेक्षा निराळ्या अभिनयाचा विचार "नाटचे चतुर्विधाभिनय रूपेण ... अभिधातो द्वितीयांशेन भावकत्वव्यापारेण भाव्यमानो रसः" एवढाच, म्हणजे शंकुकाने केला तेवढाच न करता त्याला "विभावादि साधारणीकरणात्मना" या व साधारणीकरणातील "निजसंविद्विश्रांतिलक्षणेन" या कळीच्या संकल्पनेची जोड दिली हे त्याचे बहुमोल मूलगामी प्रदान आहे. आपल्या अतिशय अर्थसंपृक्त अशा लहानशा परिच्छेदात रसनिष्पत्तिप्रक्रियेतील अनेक गुंत्यांची उकल करणाऱ्या सूचना त्याने दिल्या आहेत. पुढे अभिनवाने याच सूचना अधिक स्पष्टपणे, विस्ताराने, प्रगल्भपणे व समर्थपणे मांडून दाखवल्या. साधारणीकरण व त्यामुळे निर्माण होणारी संविद्विश्रांती या संकल्पना कथार्सिसप्रमाणेच मूलगामी असल्याने त्यावरील भर आवश्यक आहे, अतिरिक्त नाही.

मात्र यापुढे जाऊन श्री. पाटणकर कलाप्रांतातील साधारणीकरणाला व्यावहारिक संज्ञापनाच्या सामान्य पातळीवर आणतात हे योग्य किंवा इष्ट नाही. मनोरुग्णाचा रुग्णतज्ज्ञाशी होणारा संवाद व भट्टनायकाला अभिप्रेत असलेले साधारणीकरण यांत श्री. पाटणकर मानतात त्याप्रमाणे फक्त श्रेणीचा फरक नसतो. श्री. पाटणकर 'क्राइम अँड पनिशमेंट'च्या संदर्भात पुढे म्हणतात त्याप्रमाणे 'साधारणीकृत भाव म्हणजे कोणाचेही नसलेले भाव नव्हेत तर कोणाचेही अनुभवविषय होऊ शकतील असे भाव' हे एका अर्थी बरोबर आहे. कोणाचेही अनुभवविषय होऊ शकतील असे भाव म्हणजेच भरताच्या परिभाषेत स्थायीभाव. मात्र पुढे असे म्हणावेसे वाटते की त्यांची वास्तविक अनुभूती ही कलानंदाची पूर्वअट नसते तर त्यांची अवास्तविक, अमूर्त स्वरूपात अनुभूती ही कलानंदाची पूर्वअट असते. व ती येण्यासाठी सर्व ठिकाणचे विशिष्ट भाव नाकारीत जावे लागते, निःसंदर्भ करीत जावे लागते. साहित्याचा व्यापार अमूर्त स्थायीभावापासून सुरू होतो. विशिष्ट पात्रांच्या विशिष्ट व म्हणून मूर्त अशा अनुभवघटितांच्या द्वारा स्थायीचा आविष्कार करतो. विशिष्ट वाचकाला त्या पात्राच्या विशिष्ट व मूर्त अनुभवघटितापलीकडे जाऊन अमूर्त स्थायीचा अनुभव घ्यावा लागतो. अमूर्त स्थायीच्या अमूर्त प्रतीतीसाठी ते सर्व विशिष्ट संदर्भ बाधित व्हावे लागतात. आकलनासाठी ते आवश्यक असले तरी आस्वादासाठी बाधित व्हावे लागतात. अशी जाणीव म्हणजे साधारणीभूत भावाची अनुभूती. मात्र त्याची वाट विशिष्टाच्या पाऊलखुणांमधूनच जावी

लागते. (पहा : सरोज देशपांडे– "साधारणीकरण"– परामर्श, जुलै १९८२)

४) श्री. पाटणकर म्हणतात की, "थोडचा वेळापुरते स्वतःच्या भावविश्वातून जाणे" म्हणजे काय याचा नीट विचार केला पाहिजे. त्यांच्या मते जगाचे ज्ञान, मूल्यव्यवस्था, भावनात्मक दृष्टिकोण यांबाहेर जाणे घातक आहे. पुरुषार्थविचारापासून बाहेर पडणे अनिष्ट आहे. पुरुषार्थविचार हे सर्व कलाप्रयोजनाचे गृहीतकृत्य असल्याने ते नाकारण्याचा प्रश्नच उद्‌भवत नाही. नाटक पाहताना "मला शेवटची लोकल मिळेल का या व्यक्तिनिबद्ध प्रश्नातून बाहेर पडणे उपकारक." (पृ. १६४) टिप्पणीत भावविश्वातून बाहेर पडणे असा स्पष्ट उल्लेख असताना लोकलच्या व्यावहारिक विश्वाशी तो जोडण्याचा काय हेतू आहे? वैयक्तिक स्थायीव्यभिचारिभावांच्या विश्वातूत बाहेर पडणे याचाच अर्थ व्यक्तिशः भावनिक गुंतवणूक होऊ न देणे. कारण तशी झाल्यास रसविघ्ने संभवतात. श्री. पाटणकर गृहीत धरतात की साहित्य–नाटच–कृतींतील घटकांच्या सत्ताशास्त्रीय वेगळेपणाचे भान सर्वांना असतेच.* "वरील दोन संदर्भांत वाचकाच्या–प्रेक्षकाच्या भूमिका वेगळचा असतात." (पृ. १६४) हे खरे नाही. त्या वेगळचा असायला हव्यात हे खरे. परंतु अनेकदा तशा नसतात. त्यामुळे श्री. पाटणकर म्हणतात त्याप्रमाणे "दोन चिडींमधला फरक" त्याला करता येत नाही. असा प्रेक्षक सुधाकरावर जोडे फेकून मारतो. त्याला "स्वगतपरगतत्त्वनियमेन देशकालविशेषावेश" नावाचे रसविघ्न ओलांडता येत नाही. तो अस्तिक ठरतो.

५) "जेथे सर्व विशिष्ट जाणिवा लोप पावतात त्या ब्रह्मास्वादाचा, जेथे असा लोप होत नाही अशा अनुभवांच्या स्पष्टीकरणासाठी वा मूल्यमापनासाठी उपयोग करायचाच कशासाठी?" हा (पृ. १६५) श्री. पाटणकरांचा एक मूलाघाती प्रश्न. वस्तुतः या प्रत्येक अनुभवात कसला ना कसला लोप होतोच. ब्रह्मास्वादात स्वविशिष्ट जाणिवांचा लोप होतो. रसास्वादात स्थायीभावाच्या व्यक्तिविशिष्टतेचा लोप होतो, तर पानकरसात आस्वाद्यविषयाच्या गरजेचा, हावेचा व तत्सम भौतिक बाबींचा लोप होतो. प्रत्येक लोप त्या त्या अनुभवाच्या पातळीनुरूप असतात. म्हणून काही लोप महत्त्वाचे वाटतात व काही वाटत नाहीत इतकेच.

–सरोज देशपांडे

– ४ –

"नवमानवतावाद्यांची व्यक्तिगत मूल्ये" या-विषयी चाललेल्या चर्चेसंबंधीची एक प्रतिक्रिया

नवभारताच्या सप्टेंबर १९९५ च्या अंकात विश्वास नाईकनवरे यांचा या विषयावर एक लेख प्रकाशित झालेला असून सोबत त्याचे परखड परीक्षण करणारा वसन्त पळशीकरांचा लेखही आलेला आहे. विश्वास नाईकनवरे यांनी मला अशी विनंती केली की या वाद-विवादात निर्माण होणाऱ्या प्रश्नांविषयी मी माझी मते थोडक्यात मांडणारे टिपण पाठवावे.

अशा छोटचा टिपणामध्ये वसन्त पळशीकरांनी उल्लेखिलेल्या प्रश्नांची विस्तृत चर्चा अशक्य आहे. वसन्त पळशीकरांनी निर्माण केलेल्या व इतरही प्रश्नां-संबंधीची विस्तृत मांडणी मी माझ्या मूलगामी मान-वतावादाच्या तत्त्वज्ञानाचे जे विवेचन एका पुस्तकामध्ये केलेले आहे त्यात आलेली आहे. (Radical Humanism– A Philosophy of Freedom and Democracy). वाचकांनी ते पुस्तक वाचल्यास या संपूर्ण चर्चेचा ऊहापोह त्यात सापडेल. या पुस्तकाचा मराठी अनुवादही उपलब्ध आहे. प्रस्तुत चर्चेत आलेल्या वादग्रस्त प्रश्नांविषयीची माझी प्रतिक्रिया संक्षिप्त रूपाने मी खालील टिपणामध्ये मांडलेली आहे–

स्वातंत्र्य, विवेकवाद (rationalism) आणि इह-वादी नीती ही मूलगामी मानवतावादाची मूलभूत मूल्ये मानली जातात. या तिन्ही मूल्यांचा आधार आधुनिक शास्त्रांमध्ये– विशेषतः जीवशास्त्रीय उत्क्रांतीमध्ये आहे. विश्वास नाईकनवरे यांनी त्यांच्या लेखात स्वातंत्र्य या मूलभूत मूल्याची चर्चा केलेली नाही. मात्र इहवादी नीतीची चर्चा करून ती विवेकशीलता किंवा बुद्धि-प्रामाण्यवादामुळे कशी बळकट होते हे दाखवून दिले आहे.

खरे तर मूलगामी मानवतावादाचा मूलाधार असलेले मूल्य म्हणजे स्वातंत्र्य होय. स्वातंत्र्याची आकांक्षा ही अस्तित्वासाठीच्या प्रेरणेतून उद्‌भवते

* रसानुभव ही सर्वांना सहज अनुभवाला येणारी व सहज समजू शकणारी गोष्ट आहे असा (एक चुकीचे गृहीत स्वीकारून) श्री. पाटणकरांनी युक्तिवाद केला आहे.

अनुक्रमणिका

आणि अस्तित्वाची ही प्रेरणा जीवशास्त्रीय सृष्टीमधल्या सर्व प्रकारच्या प्राणिजातींना व्यापणारे प्रमुख लक्षण आहे. मनुष्यप्राण्यांत असलेल्या उच्चतर बौद्धिक क्षमतेमुळे त्याला अधिक उन्नत स्वरूपातल्या पातळीवरच्या अस्तित्वाची इच्छा असते– बुद्धिमत्ता व भावनांच्या मानवी पातळीवरच्या अस्तित्वाची ओढ माणसाला असते. माणसाच्या दृष्टीने स्वातंत्र्य म्हणजे असे जीवन की ज्यात जड अस्तित्वाची साधने तर पुरेशा प्रमाणात असतीलच पण त्याबरोबरच त्या जीवनात माणसाच्या मानसिक क्षमतेची वाढ होण्यालाही अनिर्बन्ध वाव असेल. उदाहरणार्थ, ज्ञानप्राप्ती, वेगवेगळ्या दिशांनी वाढणारी सौंदर्यदृष्टी आणि नैतिक प्रगती. स्वातंत्र्याची मूलभूत प्रेरणा सफळ होण्यासाठी विवेकशीलता किंवा बुद्धिप्रामाण्यवाद आणि इहवादी नीतिमत्ता यांची मदत लागते.

वसंत पळशीकरांनी असे गृहीत धरले आहे की, रॅडिकल ह्यूमॅनिस्टांच्या मते विवेकवाद हा शास्त्रीय ज्ञानावर आधारलेला आहे. म्हणून ते प्रश्न करतात– कोणत्या शास्त्रातून विवेकवाद निष्पन्न होतो ? हा प्रश्न गैरसमजातून निर्माण झालेला आहे. माणसाचा विवेकवाद शास्त्रातून निष्पन्न होत नाही. मूलतः विवेकवाद म्हणजे सर्व प्राण्यांत आढळणारी आणि सर्वोच्च प्रमाणात जी माणसात असते त्या बुद्धी या मूल्याला ओळखणे. बुद्धी ही एक जीवशास्त्रीय उपलब्धी आहे. माणसाचे सभोवतालच्या परिस्थितीचे ज्ञान आणि निसर्गनियमांचे ज्ञान हे निष्पन्न होते ते जीवनानुभवाचा अर्थ जेव्हा माणूस बुद्धीचा उपयोग करून लावतो तेव्हा त्यातून निष्पन्न होते. सारांश, बुद्धी हाच शास्त्रीय प्रगतीचा आणि मानवी ज्ञानाचा साठा होण्यामागचा मूलाधार आहे. पळशीकर मानतात त्याप्रमाणे विवेकवाद हा शास्त्रातून निष्पन्न होतो असे मूलगामी मानवतावाद मानत नाही. उलट, तो असे म्हणतो की, विवेकवादातून शास्त्रे निर्माण होतात. मूलगामी मानवतावाद पुढे जाऊन असेही म्हणतो की वेगवेगळ्या स्तरांवर प्रगत होणारे शास्त्र हेच सिद्ध करते की बुद्धीवर अवलंबून असणे हे समर्थनीय असून विवेकवाद हे ज्ञान मिळविण्याचे साधन असल्याने ते एक मूल्य आहे. विवेकवाद हा म्हणूनच मानवी प्रगतीचा एक आधारस्तंभ आहे.

तेव्हा प्रश्न असा केला पाहिजे : बुद्धीचे मूळ कोठे आहे ? या प्रश्नाने ज्ञानशास्त्राला (Epistemology) बऱ्याच काळापर्यंत कोड्यात टाकलेले आहे. तत्त्वज्ञ डेव्हिड ह्यूम म्हणतो : " बुद्धी हे एक मानवी मनाचे केवळ अनुमान आहे. निसर्गात बुद्धी अस्तित्वात नाही पण मानवी मनाने निसर्गावर ही गोष्ट लादलेली आहे." ह्यूमला अनुसरून काण्टने मग असा निष्कर्ष काढला की बुद्धी हा मानवी मनाने गृहीत धरलेला एक प्रकार अथवा वर्ग आहे. काही आधुनिक तत्त्वज्ञ मात्र– आणि यांतच नवमानवतावादाच्या संस्थापकांचाही समावेश केला पाहिजे– अशा मताचे आहेत की, बुद्धी हा काही (मानवी मनाचा) गूढ प्रकार नव्हे तर तो नियमबद्ध विश्वाच्या वस्तुस्थितीमधून निष्पन्न झालेली गोष्ट आहे. जगातील घटना कार्यकारणभावाच्या साखळीने जोडलेल्या असतात. शिवाय निसर्गात आकस्मिक घटनाही असतात कारण कार्यकारणभावाने बद्ध असलेल्या दोन शृंखला एकाच वेळी असतील की वेगवेगळ्या काळात घडतील याबाबतीत आकस्मिकता असते. मात्र विश्व हे नियमबद्ध असते ही वस्तुस्थिती नाकारणे अशक्य आहे. निसर्गाचे नियम नसते आणि निसर्गनियमांच्या कार्यकारणवाचक शृंखला नसत्या तर शास्त्र शक्य झाले नसते.

प्राण्यांना जाणीव प्रगत बुद्धीमुळे नसेल पण उपजत प्रवृत्तीमुळे हे जग नियमबद्ध असून त्यातल्या घटना नियमानुसार होतात हे माहीत नसते तर ते जगूच शकले नसते; कारण जगण्यासाठी करावा लागणारा संघर्ष सोपा नाही. उदाहरणार्थ, त्यांना समजते की पाणी पिण्याने तहान शमते आणि अन्नग्रहणाने आपण जगतो. म्हणूनच सर्व प्राण्यांमध्ये बुद्धी सापडते कारण प्राणी त्यामुळेच अस्तित्वासाठीच्या संघर्षात जिवंत राहतात.

वसंत पळशीकरांचे प्रतिपादन की प्राण्यांमधली बुद्धी ही केवळ उपजत प्रवृत्तींच्या स्वरूपात असते व त्यांना जाणीव फक्त माणसांमध्येच बुद्धीच्या रूपात येते हे बरोबर नाही. चार्ल्स डार्विनचे दुसरे पुस्तक " The Descent of Man " हे त्याच्या पहिल्या पुस्तकाच्या प्रकाशनानंतर (" The Origin of Species ") ११ वर्षांनी प्रकाशित झाले. त्या दुसऱ्या पुस्तकातली दोन प्रकरणे माणूस आणि खालच्या श्रेणीतील प्राणी यांच्यातील मानसिक शक्तींची तुलना करण्यात खर्च केली आहेत. या दोन प्रकरणांत भरपूर पुरावा देऊन डार्विनने असे दाखवून दिले आहे की काही प्राण्यांमध्ये जाणीव असलेली बुद्धी आणि अनुषंगिक मानसिक शक्ती– स्मरण व कल्पनाशक्ती यासुद्धा असतात. इच्छित परिणाम घडवून आणण्यासाठी प्राण्यांनी जाणीवपूर्वक

अनुक्रमणिका

केलेल्या नियोजनाची उदाहरणे त्याने दिलेली आहेत. उत्तरकालीन लेखकांनी प्राण्यांच्या वर्तनाच्या अभ्यासानंतर डार्विनच्या निष्कर्षांना पुष्टी दिलेली आहे. अशा तऱ्हेने बुद्धीचे मूळ विश्वाच्या नियमबद्धतेत सापडते हे आता उत्तम तऱ्हेने प्रस्थापित झाले आहे.

मात्र बुद्धी आणि विवेकवाद (Rationalism) यांमध्ये फरक केला पाहिजे. बुद्धी ही एक मानसिक शक्ती आहे. ती एक नैसर्गिक उपलब्धी असून तिच्यामुळे कार्यकारणसंबंध जुळतो. विवेकामुळे बुद्धीचे मूल्य ओळखता येते आणि तिच्या उपयोगाने सत्य व असत्य यांना वेगळे काढता येते. त्यातूनच शास्त्राची प्रगती व वाढ होते. त्याचप्रमाणे चांगले आणि वाईट यांत फरक करता येतो– त्यातून नीतिमत्तेची प्रगती व वाढ होते. विवेकवाद म्हणजे केवळ बुद्धीचे महत्त्व ओळखणे आणि तिचा उपयोग शास्त्रीय व नैतिक प्रगतीसाठी करणे एवढेच नव्हे– तर विवेकवाद या मूल्यामध्ये सत्यकथनाच्या धैर्याचा समावेश होतो आणि नैतिक निर्णयांना अनुसरून कृती करण्याच्या धैर्याचाही समावेश होतो. जुन्या काळात शास्त्रज्ञांना सत्यकथनासाठी खूपच धैर्याची गरज पडत असे कारण पूर्वग्रहांवर आधारलेल्या व धर्माने दिलेल्या श्रद्धांचा व समजुतींचा मोठा पगडा होता. अगदी आजही नैतिक विचारातून स्फुरणाऱ्या सामाजिक सुधारणांसाठी बऱ्याच मोठ्या धैर्याची आवश्यकता आहे कारण त्यासाठी प्रचलित लोकमताविरुद्ध पोहण्यासाठी धैर्य असावे लागते. बुद्धी ही केवळ एका साधनाच्या स्वरूपात असते. चोरसुद्धा चातुर्याने चोरी करण्यासाठी बुद्धी वापरतो. विवेकवाद म्हणजे ज्ञान व नीतिमत्ता यांच्या वाढीसाठी बुद्धीच्या महत्त्वाची ओळख बाळगणे आणि सत्यकथनासाठी आणि नैतिक निर्णयांनुसार वर्तन करण्यासाठी धैर्य असणे.

वसंत पळशीकरांनी चुकीने गृहीत धरले आहे की बुद्धिवादी माणूस फक्त स्वतःच्या क्षुद्र स्वार्थासाठीच काम करील आणि इतरांच्या हिताचा विचार करणार नाही. परंतु डार्विनने दाखवून दिले आहे की, प्राणी एकत्र राहण्यातून आणि अस्तित्वासाठी संघर्ष करताना यशस्वी होण्यासाठी एकमेकांना मदत करण्यातून सामाजिक संवेदनेची (त्याच्या मते नैतिक संवेदनेची) वाढ होणे हा उपजत विकास असतो. डार्विनच्या एका अनेकवार उद्धृत केलेल्या वाक्यामध्ये डार्विनने म्हटले आहे, "The following proposition seems to me in a high degree probable–namely, that any animal whatever, endowed with well-marked social instincts, the parental and filial affections being here included, would inevitably acquire a moral sense or conscience, as soon as its intellectual powers had become as well, or nearly as well developed as in men."

डार्विनने असेही एक निरीक्षण केलेले आहे की, प्राण्यांना एकमेकांबरोबर मिसळण्यात व एकमेकांना मदत करण्यात आनंद होतो आणि तसे न करता आल्यास दुःख होते. मानवेन्द्रनाथ रॉय यांनी म्हटल्याप्रमाणे माणसामधली सदसद्विवेकबुद्धी हा जीवशास्त्रीय वारसा आहे. सदसद्विवेकबुद्धी निर्माण होण्याचे कारण म्हणजे माणूस हा कळप करून राहणारा सामाजिक प्राणी असून त्याला इतरांशी मिसळण्यात व त्यांच्याशी मैत्री करण्यात, सहानुभूती बाळगण्यात व मधून मधून मदत करण्यात मोठे समाधान मिळते. जेव्हा माणूस नैतिकतेने वागतो तेव्हा तो तसे करण्यात स्वार्थत्याग करत नसतो तर तो स्वतःचे समाधान मिळवीत असतो. अर्थात, स्वतःचे समाधान साधण्यासाठी अनैतिकतेने वागूनही ते साधता येते. उदाहरणार्थ, काळ्या बाजाराच्या मार्गाने संपत्ती मिळवता येते. पण प्रामाणिकतेने वागून व इतरांना मदत करूनही समाधान मिळवता येते. म्हणूनच मानवेन्द्रनाथ रॉय यांनी नैतिकता म्हणजे enlightened self-interest असे म्हटले. यावरून दिसते ते असे की, नैतिकता ही धार्मिक आज्ञांमधून किंवा या जन्मी तुरुंगाच्या भीतीमधून आणि पुढील जन्मी नरकाच्या भीतीतून पाळावयाची गोष्ट नव्हे. समाजसेवेचे जीवन हे एक स्वतःला खोल समाधान देणारे जीवन असते. भारतातल्या व भारताबाहेरच्या अनेक सामाजिक कार्यकर्त्यांना या वस्तुस्थितीची उत्तम जाणीव आहे.

वसंत पळशीकरांना धार्मिक आज्ञांनुसार नैतिकतेने वागण्यात काही चूक दिसत नाही. आता नैतिकता ही प्राण्यांमध्येदेखील सापडत असल्याने नैतिकतेचे मूळ धर्मामध्ये शोधता येत नाही. धर्माने जर काही केले असेल तर ते इतकेच की नैतिक मूल्यांना पारमार्थिक आधार देऊन समाजात प्रस्थापित करण्याच्या हेतूने पाया दिला. हे करताना धर्म अंधश्रद्धेचा प्रसार करतो आणि स्वर्ग-नरकावर विश्वास ठेवण्याचा प्रचार करतो. जी नैतिकता स्वयंप्रेरित नसून भौतिक व पारमार्थिक,

जगातल्या शिक्षेच्या भीतीवर आधारलेली असते ती नैतिकताच नव्हे. शिवाय धार्मिक पुढाऱ्यांनी– युरोपातले धर्मोपदेशक व भारतातले ब्राह्मण– लोकांच्या धर्मश्रद्धेचा गैरफायदा घेऊन लोकांची पिळवणूक केली. अस्पृश्यतेची पद्धती आणि जातिसंस्था यांना धार्मिक सनातनीपणानेच पाठिंबा दिला. सबंध इतिहासात धार्मिक सनातनीपणाने भ्रष्टाचार जोपासला. नैतिकता ही बुद्धीवर आधारली पाहिजे. धर्मावर नव्हे.

नैतिकता ही सुज्ञपणाची गमक असते. वास्तव जगामध्ये ती उपजत प्रवृत्तीच्या रूपात सुज्ञ असते कारण शत्रुत्वाने वागणाऱ्या पर्यावरणात मनुष्यजातीला टिकून राहण्याला ती मदत करते. जाणिवेच्या स्तरावर विवेकशीलता ही उपजत नैतिक संवेदनेला बळ देते आणि मार्गदर्शन करते.

– वि. म. तारकुण्डे

– ५ –

आपला शंकरराव देव विशेषांक (एप्रिल-मे-जून ९५) खूपच महत्त्वाचा आहे. ह्या अंकात प्रा. देवदत्त दाभोलकर ह्यांचा 'श्री. शंकरराव देव : 'देव देते आणि कर्म नेते' हा लेख असून त्यात पृ. ११ वर, म्हटले आहे, की 'राजकारणाचे अध्यात्मीकरण– शुद्धीकरण झाले पाहिजे हे टॉईनबीसारख्या जगाच्या इतिहासाच्या अभ्यासकाला वाटले याचा त्यांना (शंकररावांना) साहजिकच आनंद झाला– व तो त्यांनी 'गांधीजींचे बृहद आत्मचरित्र' या आपल्या ग्रंथात आपल्या 'ऋण-मुक्ति' च्या निवेदनात टॉईनबीचा परिच्छेद उद्धृत करून व्यक्त केला आहे...' पुढे म्हटले आहे, की 'टॉईनबीचे अवतरण मुळात कोठून घेतले आहे याचा संदर्भ द्यावयाचे मात्र त्यांच्याकडून राहून गेले आहे.'

हा उतारा एस्. राधाकृष्णन् ह्यांनी संपादिलेल्या 'महात्मा गांधी : हंड्रेड यीअर्स' ह्या 'गांधी पीस फाउंडेशन'ने १९६८ साली दिल्ली येथून प्रकाशित केलेल्या पुस्तकातून घेतला आहे. 'ए ट्रिब्यूट बाय आर्नल्ड जोसेफ टॉईनबी' हे ह्या पुस्तकात अंतर्भूत असलेल्या, टॉईनबीच्या लेखाचे शीर्षक.

नवभारताच्या वाचकांसाठी ह्या पुस्तकातील मूळ उताऱ्याची एक झेरॉक्स प्रत पाठवीत आहे. मूळ उतारा असा :

The slum of politics is a moral slum, and the pollution that threatens to infect a worker in this slum is moral pollution. For this reason, many sensitive, pure, and noble spirits have shrunk from taking part in politics; and this repugnance, natural though it is, has created a vicious circle; for politics cannot be redeemed unless the noblest spirits devote themselves to this unattractive task. The task of redeeming politics becomes ever more urgent as Man's command of material power increases, and since politics is the field in which power is applied the most brutally to the conduct of human relations. In the Atomic Age, more than ever before, there is a need for saints to plunge into the mire of politics at their spiritual peril. Gandhi did plunge in up to the neck, and came though, spiritually unscathed. I guess that the spiritual gift that made Gandhi able to keep himself free from contamination was his gift–a rare one–for living and working in a spiritual slum, without ever allowing himself to become acclimatized to it. In his innermost self, Gandhi remained, I believe, aloof from politics, even when his outer self was the most actively engaged in them.

A saint's attitude to politics is a spiritual touch-stone on which his spirit can be tried, and it is illuminating to consider how one saint compares with another in the light of this test.

– सतीश काळसेकर

* * *





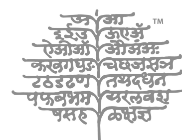
नवभारत स्थायी निधी

देणगीदारांची यादी (ता. ३१।७।९५ पासून पुढे)

रक्कम (रुपये)	
१,६१,७५२/–	२९।७।१९९५ पर्यंत जमा
१,०००	श्री. वि. रं. भागवत, पुणे
१,०००	श्री. रामकृष्ण वा. नायक, मुंबई
१,०००	श्री. कल्याण वासुदेव काळे, पुणे
१,०००	श्री. वासुदेव जयराम भुर्के, मुंबई
१,०००	प्रा. सरोजिनी वैद्य, मुंबई
१,०००	श्री. व्ही. जी. पुराणिक, मुंबई
१,०००	प्रा. किशोर महाबळ, नागपूर
१,०००	ज्योतिर्भास्कर जयंत साळगावकर, मुंबई
१,०००	श्री. जयंत गुणे, मुंबई
१,०००	मुख्याध्यापक, संजीवनी विद्यालय, पांचगणी
१,०००	श्री. कृ. म. फरांदे, वाई
१,०००	श्री. रवींद्र लोहोकरे, पुणे
१,०००	सौ. विजया राजाध्यक्ष, मुंबई
१,०००	ॲड. संजय माधव आचार्य, अलिबाग
१,०००	श्री. चंद्रकांत वर्तक, नासिक रोड
१,०००	प्रा. प्रफुल्लकुमार महादेव बांदिवडेकर, मुंबई
२,०००	प्रा. गो. मा. पवार, सोलापूर
१,०००	श्री. अरुण सावंत, मुंबई
१,०००	श्रीमती व्ही. एस. दाभोलकर, कोल्हापूर
१,०००	श्री. दत्ता सावळे, पंढरपूर
१,०००	श्री. पु. द. कोडोलीकर, वसईरोड, ठाणे
१,०००	प्रा. क. ध. मिश्रीकोटकर, चांदूर बाजार, अमरावती
१,०००	श्री. जयंत नारळीकर, पुणे

रक्कम (रुपये)	
१,०००	डॉ. चंद्रकांत बांदिवडेकर, मुंबई
१,०००	डॉ. सुधीर राशिंगकर, पुणे
१,००१	श्रीमती रूपा नित्सुरे, मुंबई
१,०००	श्री. जनार्दन वेर्लेकर, गोवा
१,०००	डॉ. यशवंत पाठक, मनमाड
१,०००	डॉ. अशोक प्रल्हाद महाजन, मनमाड
२,०००	श्री. वसंतराव पळशीकर, वाई
१,०००	श्री. प्रमोद सहस्रबुद्धे, ठाणे
१,०००	डॉ. वसंत स. जोशी, पुणे
१,०००	श्री. बी. एस्. बावीसकर, दिल्ली
५००	प्रा. रंगनाथ पठारे, संगमनेर
१,०००	प्रा. बबनराव दौलत पवार, धुळे
१,०००	श्री. मनोहर एस्. नाडकर्णी, मुंबई
५,०००	ट्रस्टी, मधुकर चॅरिटेबल ट्रस्ट, मुंबई
१,०००	सौ. आशा रांगणेकर, मुंबई
१,०००	प्रा. श्रीपाद नारायण नानजकर, वाई
१,०००	श्री. माधव पुराणिक, पुणे
१,०००	प्रा. अविनाश जोशी, पुणे
५००	श्री. प्रभाकर बाजीराव कुलकर्णी, शिरूर-अनंतपाळ, लातूर
१,०००	श्री. जवाहर नागोरी, ठाणे
१,०००	श्री. सतीश काळसेकर, मुंबई
१,०००	श्री. सुधाकर बोरकर, मुंबई
१,०००	श्री. प्रकाश विश्वासराव, मुंबई
५००	प्रा. डॉ. पंडितराव टापरे, वाई
१,०००	डॉ. वा. ना. कुबेर, पुणे
२,०००	पुनावालाज् सर्व-यु फौन्डेशन, पुणे
१,०००	श्री. ग. प्र. प्रधान, पुणे
२,१७,२५३/–	२७ डिसेंबर १९९५ अखेर जमा

अनुक्रमणिका





अनुक्रमणिका